مايكل ج. ساندل

العدالة

ما الجدير أن يُعمل به؟

ترجمة: مروان الرشيد







العدالة

ما الجدير أن يُعمل به؟

MICHAEL J. SANDEL

JUSTICE

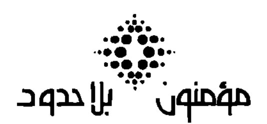
WHAT'S THE RIGHT THING TO DO?

مايكل ج. ساندل

العدالة

ما الجدير أن يُعمل به؟

ترجمة: مروان الرشيد



جداول Jadawel



الكتاب: **العدالة.. ما الجدير أن يُعمل به؟**

المؤلف: **مايكل ج. ساندل**

ترجمة: **مروان الرشيد**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

الحمرا - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558-13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

مؤمنون بلا حدود

زنقة غابس - الرباط - المغرب

هاتف: 00212537730450

e-mail: info@mominoun.com

الطبعة الأولى

تشرين الثاني / نوفمبر 2015

ISBN 978-614-418-290-1

طبع في لبنان

caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2015 Beirut

المحتويات

مقدمة المترجم

إنَّ الجنس البشري لن يتخلَّص من البؤس حتى يصل الفلاسفة الحقيقيون الأصلاء إلى السلطة، أو يُصبح حكام المُدن - بفضل معجزة إلهية - فلاسفة أصلاء.

أفلاطون

ورد عن ديفيد هيوم قوله: «إن الأخطاء في الدين خطيرة، أما الأخطاء في الفلسفة فسخيفة». قد يصحُّ هذا في فروع الفلسفة النظرية، كالميتافيزيقا والأبستمولوجيا والأنطولوجيا، وليس الأمر كذلك في الفلسفة العملية، والتي يرتب عليها عمل، كفلسفة الأخلاق وفلسفة السياسية. فقد لا يؤدي القول بالجوهر أو الهيولى، أو الخطأ فيه، إلى الكثير من المعاناة أو الألم (على الأقل ليس بصورة مُباشرة ولازمة)، وفي نهاية المطاف سيكون مجرّد معتقد خاطئ.

أما في الفلسفة العملية، فقد يكون الخطأ سببًا يؤدي إلى المظالم والفظاعات، إذ إن مسائل هذه الفلسفة تتعاطى مع كل ما هو عزيز على الإنسان، ككرامته وماله وروحه، وتنظر في السُّبل المُثلى، والعادلة، في تدبير معاشه، وتتعاطى أمورًا خطيرة، كالدولة والقانون والاقتصاد، وما تتضمنها من وسائل قهر وجبر وعنف.

بدأت الثورة الفرنسية بفكرة واضحة وبسيطة، عبَّر عنها إيمانويل جوزيف سييس في منشوره «ما هي الطبقة الثالثة؟» في ثلاثة أسئلة: «ما هي الطبقة الثالثة؟ كل شيء. أي دور لها في النظام السياسي حتى الآن؟ لا شيء. ما الذي تُريده؟ أن تكون شيئًا». كان هذا في مطلع 1789. كيف ذهبت الثورة من هذه الأفكار البسيطة إلى عصر الإرهاب وحكم المقصلة؟ في خطاب لماكسملين روبسبير، مُدبِّر الإرهاب، في فبراير/ شباط

1794، بعنوان «الأخلاق السياسية»، قال: «بعدما سرنا كيفما اتفق لفترة طويلة... أبان نواب الشعب الفرنسي، أخيرًا، عن شخصية وحكومة... إلى أين نحن ذاهبون؟ إلى استمتاع مُسالم بالحرية والمساواة، إلى حكم العدالة الخالدة التي حُفرت قوانينها في قلوب جميع الناس، لا على الرخام والحجارة، والتي توجد حتى في العبيد الذين نسوها والطغاة الذين أنكروها». كذلك: «في بلادنا نريد أن نستبدل الأخلاق بالأنانية، والكرامة بالأعراف، والمبادئ بالعادات، وشعور الواجب بشعور الملكية، وحكم العقل بطغيان الهوى». يلوح أن شيئًا بالغ الخطل وقع بين هذه المبادئ السامية، وبين واقع الإرهاب الدامي.

كذلك خطرها يتصل بمتعاطيها؛ فقد يتسامح نظام متسلط مع فيلسوف يستغرق في مسائل لاهوتية ومعرفية دقيقة، مستخدمًا لغة اصطلاحية معقدة . لكنه لن يتسامح مع فيلسوف يريد أن يغيِّر علاقات القوى القائمة، أو يطمح إلى تغيير يأتي بدستور عادل.

يحكي لنا أفلاطون في رسالته السابعة خطورة هذا المسعى، إذ إنه، بناء على دعوة طاغية سرقوسة، ديونيسوس، قدم إلى الجزيرة، ليكون مُعلمًا لحاكمها، على أمل جعله «الملك الفيلسوف» الذي سيحكم وفقًا لمبادئ الفلسفة الحقّة، لينتهي الأمر به أن بيع في سوق النخاسة.

يمكن إرجاع كل نظام قائم اليوم إلى فلسفة سياسية ما. قد لا تكون هذه الفلسفة مُعبَّرًا عنها بصورة جلية، فتكون مُضمرة. وقد تسبق الفلسفة السياسية النظام السياسي زمنيًا، كما في حالة تقسيم السلطات الذي قال به مونتسكيو. وقد تلحق الفلسفة السياسية النظام السياسي، كما في حالة لوك الذي نشر رسالته بعد قليل من الثورة المجيدة لعام 1688. وكلا الفلسفتين انصبّ في تَصوُّر نظام حكومة الولايات المتحدة الأميركية. وغني عن الذكر الدور الذي اضطلعت به فلسفة كارل ماركس السياسية في صياغة التاريخ الحديث.

وإن كان الحال هكذا، وكان التفلسف أمرًا لا بد منه على الحيوان الإنساني، أفليس يجدر بنا أن نُجوِّد معرفتنا بها؟ وكما يقال، إن من ينكر التفلسف يميل إلى الوقوع في الفلسفات الرديئة.

هذا الكتاب لا يُقدِّم حلولًا للمشكلات التي تعاني منها البلدان العربية، كذلك هو

لا يقدم حلًا للمصاعب التي تواجه البلدان الأوروبية؛ إنما يُقدم طريقة للتفكير في هذه المشكلات. يمكن دعوة هذه الطريقة بالطريقة الجدلية. وهي جدلية من وجهين؛ فأولًا تعتمد الجدل والنقاش، كما يبدو في طريقة تدريس وإلقاء الدكتور ساندل، وهي طريقة شديدة الشبه بالتجاهل السقراطي، والذي يظهر في المحاورات الأفلاطونية. حيث يستدرج السائل المناقش لتفنيد نفسه من خلال طرح سلسلة من الأسئلة والأمثلة. وثم هي جدلية من جهة العلاقة التي تُقيمها بين المبدأ والواقع، حيث يتبادلان تقويمَ بعضهما بعضاً.

يقدم الكتاب طريقة في قراءة المدونات الفلسفية الكبرى أيضًا، ووصلها بالواقع، وتطبيقها على الطوارئ والمشكلات التي تواجهنا، وتستوجب تفكيرًا واضحًا ورائقًا، وتصورًا لجميع أوجه المسائل، ووزنًا لأثرها الأخلاقي.

وبعد، فهذا العمل ما كان ليكون لولا اقتراح الصديق الدكتور أحمد الغفيلي، بأن آخذ ترجمة هذا الكتاب على عاتقي، وتشجيعه المستمر، ودعم الصديق الدكتور يوسف الصمعان، وإتحاته الفرصة لي من خلال دار جداول. والشُكر لكل من قدّم العونَ والمشورة، ممن لا يسع المقام لذكرهم في هذه العُجالة.

الفصل الأول

فِعْلُ ما يجدر فِعْلُهُ

في صيف عام 2004، ضجَّ الإعصار «شارلي» من خليج المكسيك، كاسحًا فلوريدا وصولًا إلى المحيط الأطلنطي، مُزهقًا حياة 22 روحًا، ومتسببًا بأضرار تساوي 11 مليار دولار[1]. كذلك خلّف وراءه جدالًا يدور حول التحايل في الأسعار.

ففي محطة وقود في أورلاندو، حيث كانت تباع أكياس الثلج بدولارين، بيعت آنذاك بعشرة دولارات. وفي غياب الكهرباء والثلاجات والمكيفات، في منتصف آب/ أغسطس، اضطرَّ الناس أن يشتروا الثلج بهذه القيمة المبالغ بها. والأشجار التي آلت على البيوت، محدثة الثقوب، كانت تحتاج إلى المناشير لإزالتها، وكانت السقوف تحتاج للإصلاح. فعرض مقاولون إزالة شجرتين من سقف أحدهم لِقاء 23,000 دولار. والمحلات التي كانت تبيع مولدات الكهرباء الصغيرة مقابل 250 دولارًا، صارت تطلب 2,000 دولار. وطُلب من عجوز تبلغ السابعة والسبعين، نزحت عن الإعصار بصحبة زوجها الهرم وبنتها المقعدة، دفع 160 دولارًا لقاء ليلة في نُزُل يكلِّف في الأحوال العادية 40 دولارًا[2].

كان الكثير من أهالي فلوريدا غاضبين من تضخُّم الأسعار. وعنونت «يو إس إي توداي»: «النسور تأتي في أعقاب العاصفة». يقول أحد السكان، والذي أُخبر أن إزالة شجرة سقطت على منزله ستكلفه 10,500 دولار، إن ما جرى كان جورًا، أن «يحاول أحدهم التكسّب من بؤس الناس ومحنتهم». يتفق مع هذا تشارلي كريست، المدعي

(1) Michael McCarthy, «After Storm Come the Vultures,» **USA Today**, August 20, 2004, p. 6B.

(2) Joseph B. Treaster, «With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging,» **New York Times**, August 18, 2004, p. A1; McCarthy, «After Storm Come the Vultures.»

العام لولاية فلوريدا الذي قال: «لقد صدمني مستوى الطمع الذي قد يحمل الإنسان على أن يكون مستعدًا لاستغلال معاناة الناس عشية الإعصار»[1].

في فلوريدا هناك قانون ضد التحايل في الأسعار، وغداة الإعصار تلقّى المدعي العام ما يفوق الألفي شكوى، بعضها أدى إلى دعاوى قضائية ناجعة. فأُجبر نُزُل «الأيّام» غربي «بالم بيتش» أن يدفع 70,000 دولار غرامات وتعويضات لكل زبون جرت مقاضاته، لقاء الإقامة، أكثر من القيمة المعقولة[2].

وبينما كان المدعي العام كريست على وشك إنفاذ قانون مكافحة التحايل في الأسعار كان بعض الاقتصاديين يُحاجّون أن هذا القانون، ووراءه الغضبة الشعبية، هما نتيجة أوهام؛ ففي العصور الوسطى، كان الفلاسفة واللاهوتيون يؤمنون أن تبادل البضائع يجب أن يُحْكم بقانون «السعر العادل»، والذي يتحدد بالتقاليد أو بالقيمة الفعلية للأشياء. لكن، يقول الاقتصاديون، في المجتمعات المحكومة بالسوق يجب أن تُحكم الأسعار بقوانين «العرض والطلب»، لا بشيء يسمى «السعر العادل».

أحد اقتصاديي السوق الحر، هو توماس سوويل، قال عن مصطلح «التحايل في الأسعار»، إنه مصطلح له «قوة عاطفية، لكن لا معنى له على المستوى الاقتصادي، ولا أحد من الاقتصاديين يلقي له بالًا؛ لأنه مصطلح هائم». وفي مقالة له في الـ «**تامبا تريبيو**» سعى سوويل إلى إيضاح كيف أن «التحايل في الأسعار كان عونًا لأهالي فلوريدا». يقول سوويل، إن دعاوى التحايل في الأسعار تظهر حينما «ترتفع الأسعار بشكل ملحوظ عمّا اعتاده الناس»، ولكن «الأسعار التي اعتادها الناس» لم تتحدد بصورة أخلاقية مقدسة، وهي ليست أكثر امتيازًا، ولا أكثر إنصافًا، مما تنتجه تقلبات السوق؛ ومن بينها تلك التي تسببها عاصفة[3].

(1) McCarthy, «After Storm Come the Vultures»; Treaster, «With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging»; Crist quoted in Jeff Jacoby, «Bring on the 'Price Gougers,' » **Boston Globe**, August 22, 2004, p. F11.

(2) McCarthy, «After Storm Come the Vultures»; Allison North Jones, «West Palm Days Inn Settles Storm Gouging Suit,» **Tampa Tribune**, October 6, 2004, p. 3.

(3) Thomas Sowell, «How 'Price Gouging' Helps Floridians,» **Tampa Tribune**, September 15, 2004; also published as «'Price Gouging' in Florida,» **Capitalism Magazine**, September 14, 2004, atwww.capmag.com/article.asp? ID=3918.

حجة سوويل هي الآتي: سيقلل ارتفاع أسعار الثلج والمياه المعدنية وكلفة إصلاح السقوف والمولدات الكهربائية وغرف الفنادق، من استهلاك المستهلكين لها، ويعطي حافزًا لمقدمي الخدمة، في الأماكن البعيدة، لتوفير البضائع والخدمات لسكان فلوريدا غداة الإعصار. فبلوغ أكياس الثلج مبلغ 10 دولارات، في الوقت الذي يواجه فيه أهالي فلوريدا انقطاعًا في التيار الكهربائي في قيظ شهر آب/ أغسطس، سيجعل من المُجدي، في نظر مصانع الثلج، أن تنتج وتشحن المزيد من الثلج. ويوضّح سوويل أن لا شيء ظالم في هذه الأسعار: فهي، ببساطة، تعكس القيمة التي يختارها البائع والمشتري للبضاعة التي يتبادلانها[1].

كتب جيف جيكوب، وهو مراقب مؤيّد للسوق، يحاج ضد قوانين مكافحة التحايل في الأسعار، من نفس المنطلقات تقريبًا، «إن اتباع التسعيرة التي ينتجها السوق ليس تحايلًا أو جشعًا أو صفاقة، إنها الكيفية التي تكتسب بها البضائع والخدمات قيمتها في المجتمع الحر». يُقرّ جيكوب أن «ارتفاع الأسعار بهذا الشكل يثير السخط، خصوصًا بالنسبة لشخص رمته عاصفة مميتة في معمعة»، لكن الغضب الشعبي ليس مبررًا للتدخل في السوق الحرّ. فما يبدو أنه سعر باهظ؛ «نفعه أكثر من ضرره»، لأنه يمنح حافزًا للمنتجين لإنتاج المزيد من البضائع الضرورية. وينتهي جيكوب إلى القول إن «شيطنة باعة فلوريدا لن تسرّع تعافي الولاية من الإعصار، على عكس تركهم يتولون أعمالهم بلا تدخّل»[2].

نشر المدعي العام كريست (وهو جمهوري سينتخب في ما بعد حاكمًا لفلوريدا) في افتتاحية صحيفة «تامبا» مقالة يدافع فيها عن قوانين مكافحة التحايل في الأسعار، يقول فيها: «في أوقات الأزمات، لا يكمن أن تقف الحكومة مكتوفة الأيدي بينما يُرهق الناس بأثمان مفرطة، وهم ينزحون للنفاذ بحياتهم، أو يبحثون عن سلع ضرورة لعائلاتهم، غداة الإعصار»[3]. ويرفض كريست فكرة أن هذه الأسعار «المفرطة» تعكس، حقًا، تبادلًا حرًا.

(1) Ibid.

(2) Jacoby, «Bring on the 'Price Gougers.' »

(3) Charlie Crist, «Storm Victims Need Protection,» **Tampa Tribune**, September 17, 2004, p. 17.

يقول: «إنها ليست أوضاع السوق الحر الطبيعية؛ حيث يختار البائع أن يدخل طوعًا في السوق، ليقابل مشتريًا يشتري طوعًا، ويتم حينها الاتفاق على السعر وفقًا للعرض والطلب. أما في الأزمات، فالمشتري مقسور ولا حرية له، وهو مجبر في ابتياعه لضرورات مثل المأوى الآمن»[1].

هذا الجدل الذي ظهر للعيان في أعقاب الإعصار تشارلي اصطحب معه أسئلة معضلة في الأخلاق والسياسة: هل من الشطط أن يستغل باعة الخدمات والبضائع الكوارث الطبيعية، ليطلبوا أي سعر ينتجه السوق؟ وإن كان ذلك يعد خطًأ، فما الذي يجب على القانون أن يفعله إزاء هذا؟ هل على الدولة أن تحرِّم التحايل في الأسعار، ولو كان ذلك يعني التدخّل في حرية الباعة والمشترين في تحديد العقد الذي يشاءون؟

الرفاهُ والحريَّةُ والفضيلةُ

هذه الأسئلة ليست حيال علاقة الأفراد بعضهم ببعض وحسب، بل هي أيضًا أسئلة حيال القانون كيف يجب أن يُصاغ، والمجتمع كيف يجب أن يُدبَّر؛ إنها أسئلة حيال العدالة. ومن أجل الإجابة عنها لا بد لنا من أن نسبر معنى العدالة. وقد بدأنا، بالفعل، هذه العملية. فأنت إن أجلت نظرك في جدل التحايل في الأسعار، فإنك واجد أن الحجج التي تدعم قوانين مكافحة التحايل في الأسعار، والتي تقف ضدها، تدور حول أفكار ثلاثة، هي: تعظيم الرفاه، واحترام الحرية، وإشاعة الفضيلة، وكل واحدة من هذه الأفكار تشير إلى أنماط مختلفة في التفكير بالعدالة.

الحجة التقليدية للأسواق الحرة تقوم على دعويين: إحداهما عن الرفاه، والأخرى عن الحرية. الأولى هي أن السوق يشيع الرفاه العمومي بواسطة تقديم حوافز للناس أن يجدِّوا في إنتاج السلع التي يجدها الأناس الآخرون ضرورية (نميل في أحاديثنا المعتادة إلى مساواة الرفاه بالازدهار الاقتصادي، على الرغم من أن الرفاه مفهوم يسع الوجوه غير الاقتصادية للرخاء الاجتماعي)، الثانية، أن السوق يوقِّر حرية الأفراد؛ فهو لا يفرض قيمة معينة على الخدمات والسلع، بل بالعكس، يترك للناس حرية أن يختاروا القيمة التي يشاءون للأشياء التي يتعاملون بها.

---

(1) Ibid.

ليس من المستنكر أن يتوسّل معارضو قوانين مكافحة التحايل في الأسعار بهذين الحجّتين، في سبيل الانتصار للسوق الحر. فبماذا يرد المدافعون عن قوانين مكافحة التحايل في الأسعار؟ إنهم، أولًا، يحتجون بأن الرفاه العمومي لا يتأتّى من خلال تقاضي أثمانٍ باهظة في أوقات المحن، فحتى لو كانت الأسعار الباهظة ستؤدي إلى مزيد من السلع، فإنه يجب أن توضع هذه المنفعة على كفة الميزان، ويوضع في الكفة الأخرى العبء الذي يقع على عاتق المعسرين الذين لا حيلة لهم في دفع هذه المبالغ. فبالنسبة إلى الميسورين، دفع الأثمان المتضخمة لجالون من الوقود أو لغرفة نُزُل في يوم عاصف تثير الانزعاج لا غير، أما بالنسبة لذوي الموارد المتواضعة فهذه الأثمان تشكّل مصدر شقاء حقيقيًا، وقد تؤدي إلى تعريضهم للأخطار الجسيمة وتقف عائقًا أمام سلامتهم. إذن يحتج مؤيدو قوانين مكافحة التحايل في الأسعار أن أي تقدير لمستوى الرفاه العمومي لا بد أن يضع في اعتباره ألم وشقاء الذين قد تمنعهم هذه الأسعار من الحصول على سلع ضرورية في أوقات الطوارئ.

ثانيًا، يؤكد المدافعون عن قوانين مكافحة التحايل في الأسعار أنهُ، في ظروف معينة، لا يعود السوق الحر حرًّا بالفعل. فكما يشير كريست، فإن «المشترين الذين يقعون تحت وطأة الضرورة، ليسوا أحرارًا. فابتياعهم الضروريات، كالمأوى الآمن، عملية يشوبها الإجبار». وأنت حين تفرّ من إعصار بصحبة عائلتك، فإن الأسعار الباهظة التي تدفعها مقابل الوقود والمأوى ليست مقايضة طوعيّة، إنها شيء شديد الشبه بالابتزاز.

لأجل أن نقرر ما إذا كانت قوانين مكافحة التحايل في الأسعار عادلة، علينا أن نُقيِّم هذين الفهمين المتعارضين للرفاه والحريّة.

ولكن قبل ذلك علينا أن نضع في الاعتبار أمرًا آخر، هو أن غالب الدعم الشعبي لقوانين مكافحة التحايل في الأسعار يصدر عن شيء أكثر وجدانية من الرفاه أو الحرية؛ فالناس غاضبون من «النسور» التي تتغذى على بؤس الآخرين، ويرون وجوب معاقبة هؤلاء المستغلين، لا أن تجري مكافأتهم بالقطوف الدانية. لكن هذه الاعتبارات توصف، غالبًا، أنها عاطفية ولا يجب أن يكون لها شأن في تقرير السياسات وسَنّ القوانين، فكما قال جيكوب: «شيطنة الباعة لن تؤدي إلى تسريع عملية تعافي فلوريدا»[1].

---

(1) Jacoby, «Bring on the 'Price Gougers.'»

لكن الغضب من التحايل في الأسعار ليس غضبًا أهوج، إنه غضب يستند إلى فكرة أخلاقية جديرة بالاعتبار، وهو غضب يعتريك حين تعتقد أن الناس يعاملون بما لا يستحقونه، وهو من الطراز الذي يثيره انعدام العدالة.

لقد لامس كريست المضمون الأخلاقي لهذا الغضب عندما وصف الطمع «الذي يسكن روح أحدهم بالقدر الذي يجعله مستعدًا لاستغلال معاناة الناس في أعقاب الإعصار»، لكنه لم يفصح عن العلاقة بين ملاحظته هذه وبين قانون مكافحة التحايل في الأسعار، إنما في عمق تعليقه كان يقبع شيء يشبه هذه الدعوى، ولنسمها: دعوى الفضيلة.

إن هذه الدعوى تجري كالآتي: الطمع رذيلة، وهو طريقة رديئة في الحياة، خصوصًا عندما يكون سببًا لمعاناة الآخرين. وفوق أنه خصلة شخصية سيئة، فهو على خلاف مع الفضيلة المدنية، ففي أوقات المصائب نجد أن المجتمع الصالح متضامن، وبدلًا من محاولة تعظيم المنفعة الشخصية يعتني الناس ببعضهم بعضًا؛ فالمجتمع الذي يستغل فيه الناس جيرانهم في أوقات الأزمات، لأجل تحصيل مكاسب مالية، ليس بمجتمع صالح. لذا، فالطمع رذيلة يتوجب على المجتمع الفاضل أن يتجنبها قدر الإمكان. وقوانين مكافحة التحايل في الأسعار ليس في مقدورها إزالة الطمع من النفوس، لكن بإمكانها، على الأقل، تقييد أكثر أشكاله وقاحة؛ وأن تُظهر موقف المجتمع تجاه هذا السلوك، باعتباره سلوكًا بغيضًا. ومن خلال معاقبة الطمع بدلًا من إثابته، يُرسِّخ المجتمع الفضيلة المدنية التي تدعو للتضحية المشتركة في سبيل خير الجماعة.

إن الإقرار بالقوة المعنوية والأخلاقية لدعوى الفضيلة لا يعني أنها يجب أن تفوق بقية الاعتبارات المتنافسة دائمًا. فقد يخطر لك أن مجتمعًا ضربه الإعصار عليه أن يعقد صفقة مع الشيطان؛ أن يسمح بالتحايل في الأسعار على أمل أن يجتذب هذا جيشًا من مصلحي الأسقف ومن المقاولين من جميع الأصقاع، ولو كان ذلك على حساب تكريس الطمع أخلاقيًا؛ فلتصلَّح الأسقف الآن، ولنترك إصلاح النسيج الاجتماعي لما بعد. لكن ما علينا أن نلفت النظر إليه هو أن جدل قوانين مكافحة التحايل بالأسعار لا يتعلق بالرفاه والحرية وحسب، بل إنه أيضًا يتعلق بالفضيلة، أي تنمية التصرفات والنوازع وتربية الشخصية القويمة التي يستند إليها المجتمع الصالح.

لكن بعض الناس، من بينهم العديد من مؤيدي قوانين مكافحة التحايل في الأسعار، يجدون دعوى الفضيلة مُربكة. سبب ذلك، أن هذه الدعوى تتضمن حكمًا أخلاقيًا أكثر من الدعاوى التي تستند إلى الرفاه والحرية. فالتساؤل حول ما إذا كان التدبير السياسي سيؤدي لتسريع التعافي الاقتصادي أو يستنهض نموه، يجب ألا ينطوي على حكم أخلاقي تجاه خيارات الآخرين. إنه يسلِّم مسبقًا أن جميع الناس يفضّلون دخلًا ماليًا أكبر على دخل مالي أقل، وهو لا ينزع إلى إنزال حكم أخلاقي على الكيفية التي ينفق بها الناس أموالهم. والتساؤل حول كون الناس أحرارًا فعلًا في الأزمات، لا يتطلّب تقويمًا أخلاقيًا لخياراتهم، إنما ينحصر في نطاق محدد: في ما إذا كان الناس أحرارًا أم مكرهين، أو إلى أي حد هم أحرار.

وعلى النقيض من كل هذا، تستند دعوى الفضيلة إلى حكم أخلاقي مقتضاه أن الطمع رذيلة، ويستوجب شجبًا من الدولة. ولكن من المخوّل بتقرير ما النفيس وما الدنيء على المستوى الأخلاقي؟ أليس من عادة مواطني المجتمعات التعددية الاختلاف في تقرير هذه القضايا؟ أليس من الخطر فرض أحكام أخلاقية بواسطة القانون؟ يفضِل غالب الناس، أمام هذه الهموم، أن تقف الدولة على الحياد من قضايا الفضيلة والرذيلة؛ إذ عليها ألّا تحاول تشجيع السلوكيات الجيدة أو تثبيط السلوكيات السيئة.

وبالتالي فإننا حين نرى ردود الأفعال حول التحايل في الأسعار يتجاذبنا منزعان: إننا غاضبون من أن الناس يحرمون مما يستحقونه، إذ يجب ردع الطمع الذي يتغذى على البؤس الإنساني لا تشجيعه؛ ولكن في نفس الوقت يعترينا قلق من أن تصير الأحكام الأخلاقية، حول الفضيلة، مصدرًا للقانون.

هذه المعضلة تُحيلنا إلى المشكلات الجِسَام في الفلسفة السياسية: هل المجتمع العادل يسعى إلى تعزيز الفضيلة في مواطنيه؟ أم يجب على القانون أن يلتزم الحياد، فاتحًا الطريق للتصورات المختلفة والمتبارية للفضيلة، مما يتيح للمواطنين اتباع الفهم الذي يستحسنونه للفضيلة بحرية.

هذا السؤال، وفقًا لما تقرر في كراريس الفلسفة السياسية، يفصل بين القديم والحديث في التفكير السياسي. لقد علّم أرسطو أن العدالة تعني: إعطاء كل ذي حق حقه. وينبغي لأجل تقرير ذوي الحقوق، وماذا يستحقون، أن نحدد أيًا من الفضائل

قمينة بالاحترام والجزاء. يوكِّد أرسطو أنه ليس بمقدورنا التوصّل لدستور عادل من دون التدبّر مليًّا في الطريقة المثلى للعيش، وبالنسبة له يستحيل أن يكون القانون محايدًا تجاه قضايا الحياة الصالحة.

وعلى النقيض، تجادل الفلسفة السياسية الحديثة، منذ إيمانويل كانط في القرن الثامن عشر إلى جون راولز في القرن العشرين، أن مبادئ العدالة، والتي تقرر حقوقنا، يجب ألا تؤسس على أي مفهوم معيّن للفضيلة أو طريقة مُثلى للعيش، وترى أن المجتمع العادل هو مجتمع يحترم حرية أفراده في اختيار مفهومهم الخاص للحياة الصالحة.

هكذا يمكننا القول إن المذاهب القديمة للعدالة تنطلق من الفضيلة، فيما المذاهب الحديثة تنطلق من الحرية. وسنرى في الفصول القادمة مواضع القوة والضعف لكلا المذهبين. لكن قبل الاستهلال من الأهمية بمكان ملاحظة أن التفاوت الذي أوردناه قد يكون مُضَلِّلًا.

إننا إذا أجلنا أنظارنا في المساجلات التي تتعلق بالعدالة، والتي تحتدم في السياسة المعاصرة، ليس في أوساط الفلاسفة، إنما في أوساط سواد الناس من الرجال والنساء، سنجد صورة أكثر التباسًا. فحقًا أن أكثر سجالاتنا تجري حيال تعزيز الرخاء واحترام الحرية الفردية، لكن هذا على السطح فحسب؛ ففي أسس هذه الحجج، وفي طياتها، غالبًا ما نلمح مجموعة من المعتقدات في الفضائل القمينة بالتبجيل والثواب، وفي السلوك الذي على المجتمع الصالح أن يعززه. فمهما كنا ممتثلين لقيمتي الحرية والرخاء، ليس بمقدورنا التخلص، تمامًا، من أحابيل الفضيلة في تقرير العدالة. إن اعتقاد أن العدالة تتضمن الفضيلة، وكذلك الاختيار، معتقد قديم. ولا بد أن يتصل التفكير بالعدالة، بالتفكير بالحياة الفاضلة.

أي الجروح جديرة بالقلب الأرجواني؟

حضور مسائل الفضيلة والشرف، في بعض القضايا، أسطع من أن ينكر. انظر إلى الجدل القريب حول مَن المؤهل لنيل القلب الأرجواني. فمنذ عام 1932 منح الجيش الأميركي هذه الميدالية للجنود الذين أصيبوا أو قتلوا في ميدان المعركة على يد العدو. وتمنح الميدالية أصحابها، إضافة للشرف، امتيازًا خاصًا في المستشفيات العسكرية.

منذ بدأت حروب العراق وأفغانستان ـ التي ما تزال جارية ـ شُخِّص العديد من الجنود بمتلازمة إجهاد ما بعد الصدمة، وتمت معالجتهم منها. تضمنت الأعراض كوابيس متكررة، واكتئابًا حادًا، وميلًا للانتحار. ثلاثون ألف جندي على الأقل عانوا من متلازمة إجهاد ما بعد الصدمة، أو من حالات اكتئاب خطيرة. ويدعو أنصار هؤلاء الجنود أن يكونوا هم أيضًا مؤهلين للحصول على القلب الأرجواني، وكانت حجتهم هي أن الإصابات النفسية، كالإصابات الجسدية، تؤدي لإعاقة المصاب بها؛ مما يجعل الجنود المصابين بها مستحقين للميدالية(1).

بعدما أجرت مجموعة استشارية تابعة للبنتاغون دراسة على هذه المسألة، أعلن البنتاغون عام 2009 أن القلب الأرجواني لن يمنح سوى للجنود المصابين جسديًا، ولن يكون الجنود المصابون بإصابات ذهنية أو صدمات نفسية مؤهلين للميدالية، على الرغم من أنهم مؤهلون لتلقي العلاج المدعوم حكوميًا وكذلك مستحقون لإعانات الإعاقة. قدم البنتاغون سببين لاتخاذ هذا القرار، هما: أن الإصابات النفسية لا يتسبب بها العدو قصدًا، وأنه يصعب تشخيصها موضوعيًا(2).

هل اتخذ البنتاغون القرار الصائب؟ لم تكن الأسباب مُقنعة، ففي حرب العراق كانت الإصابة الأكثر شيوعًا، والتي تؤهل للحصول على القلب الأرجواني، هي انثقاب طبلة الأذن، والتي تتسبب بها الانفجارات من مدى قريب(3). وهذه الانفجارات، على خلاف الرصاص والقنابل، ليست تكتيكًا يتبعه العدو للإصابة أو القتل، فهي ـ كمتلازمة إجهاد ما بعد الصدمة ـ أثر جانبي للمعركة. ورغم أن متلازمة إجهاد ما بعد الصدمة قد تكون أصعب تشخيصًا من عضو مكسور، فإن آثارها أبعد مدى وأشد وطأة من الإصابات الظاهرة.

أظهر الجدل الواسع حول القلب الأرجواني أن السؤال الحقيقي هو عن معنى الميدالية والفضائل التي تشرفها. إذن ما هي هذه الفضائل؟ إن القلب الأرجواني يجازي،

(1) Lizette Alvarez and Erik Eckholm, «Purple Heart Is Ruled Out for Traumatic Stress,» **New York Times**, January 8, 2009.

(2) Ibid.

(3) Tyler E. Boudreau, «Troubled Minds and Purple Hearts,» **New York Times**, January 26, 2009, p. A21.

خلافًا للميداليات العسكرية الأخرى، على التضحية، لا الشجاعة؛ فهو لا يتطلب أفعالًا بطولية، إصابة يتسبب بها العدو فقط. والسؤال هو أي الإصابات جديرة بالاعتبار.

عارضت مجموعة عسكرية تسمى المجموعة العسكرية للقلب الأرجواني منح الميدالية للمصابين إصابات نفسية، مدعية أن هذا «يزري» بشرفها؛ وقال المتحدث باسم المجموعة إن «إهراق الدم» يجب أن يكون المؤهِّل الرئيس للحصول على الميدالية[1]. لكنه لم يبيِّن لما لا يجب اعتبار الإصابات التي بلا دم غير مستحقة للميدالية. لكن تايلور إي. بودراو، وهو قائد سابق في البحرية يدعم منح الميدالية للإصابات النفسية، قدّم تحليلًا مقنعًا للخلاف. إذ نسب المعارضة إلى سلوك منغرس في العسكرية يرى متلازمة إجهاد ما بعد الصدمة ضربًا من الضعف: «إن الثقافة التي تطالب بأن يتحلى المرء بقوة العقل، هي نفسها التي تشك في إمكانية أن تؤذي الحرب أكثر العقول عافية... ومن دواعي الحزن أنه ما دامت ثقافتنا العسكرية تحمل احتقارًا صامتًا للجروح النفسية الناتجة عن الحرب، فمن المستبعد أن يحصل هؤلاء الجنود على القلب الأرجواني أبدًا»[2].

إذن فالجدل حول القلب الأرجواني أكبر من مجرد جدل طبي أو سريري عن مدى بلاغة الإصابة، ففي قلب الخلاف تصورات مختلفة عن ماهية الخصال المعنوية والبسالة العسكرية. فأولئك الذين يرون أن الجروح الدموية هي المستحقة للميدالية يعتقدون أن متلازمة إجهاد ما بعد الصدمة علامة على ضعف في الشخصية ليس جديرًا بالتشريف. أما الذين يرون استحقاق الجروح النفسية للميدالية يجادلون أن الجنود الذين أصيبوا بها، وعانوا من صدمة واكتئاب طويل الأمد، قد ضحوا من أجل وطنهم بشرف وبسالة، كما فعل الذين فقدوا أحد أطرافهم.

الجدل حول القلب الأرجواني يوضّح المنطق الأخلاقي لنظرية أرسطو في العدالة؛ فلا مناص لنا، حتى نحدد من يستحق ميدالية عسكرية، من أن نسأل عن ماهية الفضائل التي تشرّفها الميدالية. ولأجل الإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا من تقويم مختلف مفاهيم التضحية والشخصية.

---

(1) Alvarez and Eckholm, «Purple Heart Is Ruled Out.»

(2) Boudreau, «Troubled Minds and Purple Hearts.»

قد يقول قائل، إن الميداليات العسكرية هي حالة استثنائية في عودتها إلى المفاهيم العتيقة للشرف والفضيلة. وأغلب النقاشات حول العدالة، في أيامنا تجري إزاء توزيع ثمرات الازدهار، أو توزيع أعباء العمل، أو تعريف الحقوق الأساسية للمواطنين، وفي هذه المجالات تسيطر اعتبارات الرفاه والحرية. ولكن غالبًا ما تُعيدنا الجدالات حول الحقوق وسوءات النظم الاقتصادية إلى سؤال أرسطو عن الاستحقاق الأخلاقي الذي للناس وأسبابه.

غضب الإنقاذ المالي

يدعم الغضب الشعبي من الأزمة المالية عامي 2008-2009 منظور أرسطو. فلسنوات كانت أسعار البورصة وقيمة العقار في صعود، حتى عصف بها انفجار فقاعة الإسكان. وكانت بنوك وول ستريت ومؤسساته المالية قد جنت مليارات الدولارات من عمليات استثمار معقدة تم تمويلها بواسطة الرهون العقارية، والتي هبطت قيمتها بصورة كبيرة. فصارت شركات وول ستريت الفخورة على شفا الانهيار. انهارت البورصة، ولم يتضرر بذلك المستثمرون الكبار وحسب، بل وصل ضررها للمواطن الأميركي العادي الذي فقد تقاعده أغلب قيمته. وهبطت ثروة العوائل الأميركية بمقدار 11 ترليون عام 2008، وهو مبلغ يساوي مجموع الإيرادات السنوية اليابانية والألمانية والبريطانية مجتمعة[1].

في تشرين الأول/ أكتوبر 2008، طلب الرئيس جورج بوش من الكونغرس 700 مليار دولار لإنقاذ البنوك والشركات المالية الكبرى للأمة. بدا أنه ليس من الإنصاف أن تطلب وول ستريت التي استمتعت بأرباح طائلة في الأيام الجيدة، أموال دافعي الضرائب حين ساءت الأحوال. لقد نمت البنوك والشركات المالية بصورة هائلة وصارت معقودة بكل مناحي الاقتصاد، بحيث إن انهيارها قد يتسبب بانهيار النظام المالي برمته. لقد كانت «أكبر من أن تسقط».

لم يدع أحد أن البنوك والبيوت الاستثمارية كانت مستحقة للمال؛ فرهاناتها

(1) S. Mitra Kalita, «Americans See 18% of Wealth Vanish,» **Wall Street Journal**, March 13, 2009, p. A1.

الهوجاء (التي سمح بها تنظيم حكومي غث) قد صنعت الأزمة، ولكن القضية كانت أن رفاه الاقتصاد بعمومه يغلب اعتبارات الإنصاف. ومرر الكونغرس، على مضض، تمويل الإنقاذ المالي.

ثم جاءت قضية العلاوات. فبعد قليل من بداية تدفق أموال الإنقاذ، كشفت تقارير إخبارية أن بعض الشركات، والتي صارت الآن تحت الإعانة العامة، تعطي علاوات بملايين الدولارات للمديرين التنفيذيين. المثال الشنيع كان يتعلق بالمجموعة العالمية الأميركية (أي آي جي)، وهي عملاق يعمل في التأمين، أودت بها الاستثمارات الخطرة التي قامت بها. رغم أنها أُنقذت بواسطة دفعات ضخمة من الخزانة الحكومية (ما مجموعه 173 مليار دولار)، فلقد دفعت الشركة 165 مليون دولار علاوات للمدراء في القسم نفسه الذي تسبب بنشوء الأزمة: تلقى ثلاثة وسبعون موظفًا كل واحد منهم علاوة تبلغ مليون دولار، أو أكثر[1].

أشعلت أخبار العلاوات نارًا من الغضب الشعبي. هذه المرة الغضب ليس إزاء كيس ثلج بعشرة دولارات، أو غرفة فندق باهظة، إنه بخصوص جوائز باذخة قدمت من مال دافعي الضرائب إلى أعضاء القطاع الذي أدى بالاقتصاد العالمي إلى شفا الهاوية. شيء كان بالغ الخلل في هذه الصورة. ورغم أن حكومة الولايات المتحدة الآن تملك 80 بالمئة من الشركة، إلا أن مناشدة وزير المالية للمدير المعيّن من الحكومة أن يلغي هذه العلاوات ذهبت هباء. كان رد المدير: «لن يكون بمقدورنا جذب ألمع المواهب، والحفاظ عليها، إن اعتقد الموظفون أن رواتبهم عرضة لتعديلات مستمرة واعتباطية من قبل وزير المالية»، وأن مواهب هؤلاء الموظفين كانت ضرورية للتخلص من الأصول المالية الضارة؛ لمصلحة دافعي الضرائب الذين يملكون أغلب الشركة[2].

رد الرأي العام بضراوة وغضب، فعنونت إحدى الصحف الشعبية في صفحة كاملة

(1) Jackie Calmes and Louise Story, «418 Got A.I.G. Bonuses; Outcry Grows in Capital,» **New York Times**, March 18, 2009, p. A1; Bill Saporito, «How AIG Became Too Big to Fail,» **Time**, March 30, 2009, p. 16.

(2) AIG CEO Edward M. Liddy quoted in Edmund L. Andrews and Peter Baker, «Bonus Money at Troubled A.I.G. Draws Heavy Criticism,» **New York Times**, March 16, 2009; see also Liam Pleven, Serena Ng, and Sudeep Reddy, «AIG Faces Growing Wrath Over Payments,» **Wall Street Journal**, March 16, 2009.

عبارة عبرت عن المزاج العام: «ليس بهذه السرعة أيها اللقطاء»[1]. أراد مجلس النواب أن يستعيد المبالغ المدفوعة في هذه العلاوات فمرر مشروع قانون يفرض على موظفي الشركات التي شملها الإنقاذ المالي دفع ضريبة تبلغ 90 بالمئة على العلاوات[2]. ووافق، تحت ضغط من المدعي العام لمدينة نيويورك أندرو كومو، خمسة عشر من عشرين شخصًا هم الأعلى في علاوات «أي آي جي» على إعادتها، فتم استرجاع ما يبلغ تقريبًا الخمسين مليون دولار[3]. هذه البادرة خففت الغضب الشعبي إلى حد ما، وأدت إلى تلاشي التأييد لقانون الضريبة العقابية في مجلس الشيوخ[4]. ولكن الواقعة تركت الرأي العام راغبًا عن دفع المزيد من الأموال لتنظيف الفوضى التي تسبب بها القطاع المالي.

في قلب الغضب من الإنقاذ المالي شعور بالظلم. فحتى قبل تفجّر مسألة العلاوات، كان الدعم الشعبي للإنقاذ المالي مترددًا ومتفاوتًا. فكان الأميركيون ممزقين بين الحاجة إلى تجنب انهيار اقتصادي سيضر الجميع، وإيمانهم بأن إعطاء مبالغ ضخمة للبنوك وشركات الاستثمار الفاشلة هو في صميمه عمل جائر. لقد رضخ الشعب والكونغرس من أجل تجنب كارثة اقتصادية، ولكن أخلاقيًا رافق هذا شعور بأن ما جرى كان ابتزازًا من نوع أو آخر.

في ثنايا غضب الإنقاذ المالي إيمان بفشل أخلاقي: فالمديرون الذين تلقوا العلاوات (والشركات التي تلقت أموال الإنقاذ) لم يكونوا مستحقين لها. ولكن لماذا لم يكونوا مستحقين لها؟ قد يكون السبب أقل وضوحًا مما يبدو. ولننظر إلى إجابتين محتملتين، إحداهما عن الطمع والأخرى عن الفشل.

أحد مصادر الغضب كون العلاوات بدت وكأنها مكافأة للطمع، كما أوضح عنوان الصحيفة الشعبية بشكل عنيف. فالرأي العام وجد هذا غير مستساغ أخلاقيًا.

(1) **New York Post**, March 18, 2009, p. 1.

(2) Shailagh Murray and Paul Kane, «Senate Will Delay Action on Punitive Tax on Bonu - es,» **Washington Post**, March 24, 2009, p. A7.

(3) Mary Williams Walsh and Carl Hulse, «A.I.G. Bonuses of $50 Million to Be Repaid,» **New York Times**, March 24, 2009, p. A1.

(4) Greg Hitt, «Drive to Tax AIG Bonuses Slows,» **Wall Street Journal**, March 25, 2009.

ليس العلاوات فقط، بل وقبلها الإنقاذ المالي، بدت كما لو كانت مكافأة للطمع، بدل معاقبته. لقد عرّض المضاربون شركاتهم، وبلدهم، إلى خطر محدق، من خلال اتخاذ استثمارات طائشة، في سعيهم الدؤوب وراء تحقيق مكاسب أكبر. ولقد وضعوا المكاسب في جيوبهم حين كانت الأوضاع على ما يرام، وحين ساءت لم يروا ضيرًا في الحصول على علاوات تبلغ مليون دولار[1].

نقد الطمع لم يأت فقط من جانب الصحف الشعبية الصفراء، بل جاء من مسؤولين حكوميين أيضًا. السيناتور شيرود براون (ديمقراطي من أوهايو) قال إن سلوك أي آي جي «متلفع بالطمع والغطرسة، بل وبما هو أسوأ»[2]. وقال الرئيس أوباما، إن أي آي جي «في مأزق مالي بسبب طيشها وطمعها»[3].

مشكلة نقد الطمع أنه لا يفرّق بين جوائز أعطاها الإنقاذ المالي بعد الانهيار، وجوائز أعطاها السوق حين كان مزدهرًا. إن الطمع خطيئة، وسلوك سيئ، وإفراط في رغبة الكسب. ولكن هل هناك سبب لافتراض أن متلقي الإنقاذ المالي أكثر طمعًا مما كانوا عليه قبل سنوات، حين كانوا ينعمون بجوائز أكثر وأكبر؟

إن مضاربي وبنكيي وول ستريت قوم ذوو طموح كبير، وعملهم في الحياة هو السعي خلف الربح. وسواء لوثت مهنتهم شخصياتهم، أم لم تفعل، فمن غير الراجح أن تتغير فضائلهم وفقًا لارتفاع أو انخفاض البورصة. وإن كان من الخطأ

(1) Not all recipients of the disputed A.I.G. bonuses were responsible for having made the risky investments that created the havoc. Some had joined the financial products division after the crash, to help clean up the mess. One such executive published an op-ed piece complaining that the public outrage had failed to distinguish between those responsible for the reckless investments and those who had had no part in them. See Jake DeSantis, «Dear AIG, I Quit!,» **New York Times**, March 24, 2009. Unlike DeSantis, Joseph Cassano, president of A.I.G.'s financial products for thirteen years, made $280 million before leaving the company in March 2008, shortly before the credit default swaps he championed ruined the company.

(2) Senator Sherrod Brown quoted in Jonathan Weisman, Naftali Bendavid, and Deborah Solomon, «Congress Looks to a Tax to Recoup Bonus Money,» **Wall Street Journal**, March 18, 2009, p. A2.

(3) President Barack Obama, remarks by the president, the White House, March 16, 2009, atwww.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners.

مكافأة الطمع من خلال علاوات الإنقاذ المالي، أليس من الخطأ أيضًا مكافأته حينما كان السوق بعافيته؟ لقد غضب الرأي العام سنة 2008 حين قامت شركات وول ستريت (وبعضها قائم على هبات دافعي الضرائب) بدفع علاوات بقيمة 16 مليار؛ ولكن هذا المبلغ لا يبلغ نصف تلك العلاوات التي دُفعت سنة 2006 (34 مليار)، وسنة 2007 (33 مليار)[1]. فإذا كان الطمع هو سبب عدم استحقاقهم للأموال الآن، فعلى أي أساس استحقوها سابقًا؟

الفرق واضح هو أن علاوات الإنقاذ جاءت من أموال دافعي الضرائب، بينما العلاوات السابقة جاءت من مكاسب الشركة. ولو أن الغضب كان قائمًا على معتقد عدم استحقاق العلاوات، لما كان لمصدرها أهمية على المستوى الأخلاقي. وهذا يعطي إشارة: هي أن قدوم العلاوات من دافعي الضرائب يعني أن الشركات قد فشلت. وهذا يأخذنا إلى حقيقة الشكوى: أن الاعتراض الشعبي الأميركي ضد العلاوات - والإنقاذ المالي - في حقيقته ليس اعتراضًا على أنه يكافئ الطمع، بل لأنه يكافئ الفشل.

يكره الأميركان الفشل أكثر من كراهيتهم للطمع. وفي المجتمعات المحكومة بالسوق، يُتَوقع من الطموح أن يطارد مصالحه بضراوة؛ وغالبًا ما يكون الخط الفاصل بين المصلحة والطمع ضبابيًا. لكن الخط الفاصل بين النجاح والفشل محفور بوضوح. وفكرة أن الناس يستحقون ما يمنحه النجاح لهم فكرة مركزية في الحلم الأميركي.

وعلى الرغم من إشارة الرئيس أوباما العابرة إلى الطمع، إلا أنه فهم أن مكافأة الفشل هي المصدر العميق للجلبة والغضب. فأشار، في إعلان يحدد مرتبات المديرين في الشركات التي تلقت أموال الإنقاذ، إلى المصدر الحقيقي للغضب:

هذه أميركا، نحن لا نحسد الأثرياء، ولا نمنع أحدًا من تحقيق النجاح، ونحن بالتأكيد نؤمن أن النجاح يجب أن يكافأ. لكن ما يغضب الناس - عن حق - مديرون يتم مكافأتهم على الفشل، خصوصًا أن هذه المكافآت تأتي من دافعي الضرائب[2].

أحد أغرب التعليقات على أخلاقيات الإنقاذ المالي جاءت من السيناتور شارل

(1) Michael Shnayerson, «Wall Street's $16 Billion Bonus,» **Vanity Fair**, March 2009.

(2) President Barack Obama, remarks by the president on executive compensation, the White House, February 4, 2009, atwww.whitehouse.gov/blog_post/new_rules.

غراسلي (جمهوري من آيوا)، وهو اقتصادي محافظ من وسط البلاد. قال غراسلي، في قمة غضب العلاوات، في مقابلة في راديو آيوا، إن أكثر ما ضايقه هو رفض مديري الشركات تحمل مسؤولية الفشل: «سيكون شعوري أفضل تجاههم لو أنهم اتبعوا الطريقة اليابانية، فظهروا أمام الشعب الأميركي منكّسي رؤوسهم قائلين «نحن آسفون»، ثم فعلوا أحد الأمرين: الاستقالة، أو الانتحار»[1].

أوضح غراسلي لاحقًا أنه لم يقصد دعوة المديرين لارتكاب الانتحار، ولكن أرادهم أن يتقبلوا مسؤولية فشلهم، ويظهروا الندم، ويقدموا اعتذارًا شعبيًا. يقول: «لم أرَ هذا من أي مدير تنفيذي. ودافعو الضرائب في مقاطعتي يجدون صعوبة في الاستمرار بتقديم الأموال لهم»[2].

دعم تعليق غراسلي حدسي في أن غضب الإنقاذ المالي لم يكن حيال الطمع بشكل رئيس، وإنما الذي أهان العدالة في شعور الأميركان هو أن دولارات ضرائبهم استخدمت لمكافأة الفشل.

وإن صح حدسي، فالبقية هي سؤال ما إذا كانت هذه الرؤية للإنقاذ المالي مبررة. هل تقع على عاتق المديرين التنفيذيين للبنوك وشركات الاستثمار الكبرى مسؤولية الأزمة المالية؟ العديد من المديرين لا يعتقدون هذا. ففي شهادتهم أمام لجنة من الكونغرس تحقق في الأزمة المالية، أصروا أنهم فعلوا كل ما في وسعهم حيال المعلومات المتوفرة لهم. المدير التنفيذي السابق لبير ستيرنز، وهي شركة استثمار انهارت سنة 2008، قال إنه فكّر مليًا في ما إذا كان بإمكانه حينذاك أن يفعل أي شيء بشكل مختلف، وتوصل إلى أنه فعل كل ما كان في قدرته: «ببساطة، لم يكن بمقدوري القيام بأي شيء... يمكن أن يحدث فارقًا في الوضع الذي واجهناه»[3].

---

(1) Senator Grassley made his comments on WMT radio in Iowa. They are reprinted in The Caucus, a blog on the New York Timeswebsite. See Kate Phillips, «Grassley: AIG Must Take Its Medicine (Not Hemlock),» March 17, 2009, at www.thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17 grassley-aig-should-take-its-medicine-not-hemlock.

(2) Ibid. See also Kate Phillips, «Senator Wants Some Remorse from C.E.O.'s,» **New York Times**, March 18, 2009, p. A15.

(3) Alan Schwartz, former chief executive of Bear Stearns, quoted in William D. Cohen, «A Tsunami of Excuses,» **New York Times**, March 12, 2009.

مديرو الشركات المنهارة الأخرى يتفقون معه، ويؤكدون أنهم ضحايا «تسونامي مالي» يفوق طاقتهم[1]. سلوك مشابه وجد في المضاربين الشباب الذين لاقوا صعوبة في فهم الغضب الشعبي تجاه علاواتهم. قال أحدهم لمراسل فانيتي فاير: «لا يوجد أي تعاطف معنا، كما لو أننا لم نعمل بجد وتعب»[2].

مجاز التسونامي صار جزءًا من لغة الإنقاذ المالي، خصوصًا في الدوائر المالية. إن كان المديرون على حق في أن فشل شركاتهم كان نتيجة لقوى اقتصادية كبرى وليس نتيجة قراراتهم، فهذا يفسر عدم إبدائهم الندم الذي أراد السيناتور غراسلي أن يسمعه. ولكن هذا يطرح سؤالًا عميقًا حيال الفشل والنجاح، والعدالة.

إن كانت قوى اقتصادية كبرى وبنيوية هي المسؤولة عن الخسائر الكارثية لسنوات 2008 و2009، أليس من الطبيعي أن تكون كذلك مسؤولة عن الأرباح المذهلة في السنوات السابقة؟ إن كان اللوم يوجّه إلى الطقس الاقتصادي في السنوات السيئة، فلماذا تكون حكمة وموهبة وجهد البنكيين والمضاربين ومديري وول ستريت هي سبب العوائد المبهرة عندما كانت الشمس ساطعة؟

قال المديرون التنفيذيون، أمام الغضب الشعبي إزاء علاوات الفشل، إن العوائد المالية ليست في مجملها من صنعهم، وإنما نتاج قوى تفوقهم. وقد يكون هذا صحيحًا. ولكن إن كان هذا بالفعل صحيحًا، فهذا يطرح سؤال استحقاقهم للمرتبات الفائقة التي يتلقونها في الأوقات الجيدة. طبعًا، فنهاية الحرب الباردة، وعولمة التجارة وأسواق المال، وتزايد أعداد الكمبيوترات الشخصية وانتشار الإنترنت، وعوامل أخرى، كلها تفسر نجاح الصناعة المالية خلال التسعينيات ومطلع القرن الحادي والعشرين.

في سنة 2007، كان المديرون التنفيذيون في الشركات الأميركية الكبرى يتلقون مرتبًا يفوق مرتب العامل العادي 344 ضعفًا[3]. على أي أساس، إن كان يوجد أساس،

(1) Ibid.

(2) Shnayerson, «Wall Street's $16 Billion Bonus.»

(3) David R. Francis, «Should CEO Pay Restrictions Spread to All Corporations?,» **Christian Science Monitor**, March 9, 2009.

يستحق المديرون هذه المبالغ التي تفوق ما يتلقاه موظفوهم؟ إن أغلبهم يكد في العمل ويمتلك الموهبة. ولكن، في سنة 1980، كان المديرون التنفيذيون يتلقون 42 ضعف ما يتلقاه موظفوهم[1]؛ فهل المديرون سنة 1980 كانوا أقل موهبة وكدًا في العمل مما هم اليوم؟ أم هل تفاوت المرتبات يعكس أمورًا لا علاقة لها بالموهبة والمهارة؟

أو لنقارن مستوى مرتبات المديرين التنفيذيين في الولايات المتحدة مع مستواها في البلدان الأخرى. في الشركات الكبرى في الولايات المتحدة يتلقى المديرون ما يقارب 13,3 مليون دولار سنويًا (بناء على معلومات (2004–2006)، مقارنة بالمديرين الأوروبيين الذين يتلقون 6,6 ملايين، والمدراء اليابانيين الذين يتلقون 1,5 مليون[2]. هل المديرون الأميركان يستحقون ضعفي ما يستحق نظراؤهم الأوربيون، وتسعة أضعاف ما يستحقه المديرون اليابانيون؟ أم هذه الفروقات تعكس عوامل لا تتعلق بالجهد والموهبة التي يقدمها المديرون في عملهم؟

يعبر غضب الإنقاذ المالي الذي شاع في الولايات المتحدة أوائل 2009 عن رأي شائع في أن الناس الذين خرّبوا الشركات التي أداروها، من خلال الاستثمارات الخطرة، لا يستحقون أن يعطوا ملايين الدولارات كعلاوات. ولكن النقاش حول العلاوات يطرح أسئلة عن الاستحقاق في الأزمنة الجيدة.

فهل يستحق الناجحون الهبات السخية التي تمنحها لهم الأسواق، أم أن هذه الهبات تعتمد على عوامل تتجاوزهم؟ وما هي الواجبات المتبادلة بين المواطنين، تجاه بعضهم بعضًا، في الأوقات الطيبة والأوقات الصعبة؟ إن إمكانية أن تؤدي الأزمة المالية لجدل عمومي حول هذه الأسئلة الكبرى ما زالت مفتوحة.

ثلاثةُ مذاهب في العدالة

أن تسأل ما إذا كان المجتمع عادلًا، هو أن تسأل كيف يوزِّع الأشياء التي يُثمِّنها: الدخل والثروة؛ الواجبات والحقوق؛ السلطات والفرص؛ المناصب والتشريفات.

---

(1) Ibid.

(2) CEO pay figures from analysis of 2004–2006 data by Towers Perrin, cited in Kenji Hall, «No Outcry About CEO Pay in Japan,» **BusinessWeek**, February 10, 2009.

والمجتمع العادل يوزّعها بالطريقة الصحيحة: إذ يعطي لكل ذي حق حقه. والأسئلة الصعبة تبتدئ حينما نسأل: ماذا يستحق الناس، ولماذا.

ولقد بدأنا بالفعل في مصارعة هذه الأسئلة. فبينما كنا نتأمل في صواب وخطأ التحايل في الأسعار والتنافس في استحقاق القلب الأرجواني والإنقاذ المالي، رأينا ثلاثة مذاهب في توزيع المنافع: الرفاه، والحرية، والفضيلة. وكل فكرة من هذه الأفكار تشير إلى طريقة مختلفة في التفكير بالعدالة.

بعض جدالاتنا تعكس اختلافًا في معنى تعظيم الرفاه، أو احترام الحرية، أو إشاعة الفضيلة. وبعضها الآخر يعكس اختلافًا في طريقة التصرف إذا تعارضت هذه المُثُل. ليس بمقدور الفلسفة السياسية أن تحسم هذه الاختلافات نهائيًا، ولكن يمكنها أن تصقل حججنا، وتقدم وضوحًا أخلاقيًا للخيارات التي تواجهنا بصفتنا مواطنين ديمقراطيين.

هذا الكتاب يقدم فحصًا لمواضع القوة والضعف في هذه الطرق الثلاث في التفكير بالعدالة. ولنبدأ بفكرة تعظيم الرفاه؛ فهي تقدم نقطة بدء في المجتمعات السوقية، كمجتمعنا. وأغلب الجدالات المعاصرة في السياسة هي إزاء كيفية تعظيم الرخاء، أو تحسين مستوى معيشتنا، أو تحفيز النماء الاقتصادي. لكن لماذا نهتم بهذه الأشياء؟ الإجابة الأوضح هي: أن الرخاء يجعلنا في وضع أفضل، كأفراد وكمجتمع. وفي عبارة أخرى، الرخاء مهم لأنه يزيد من رفاهيتنا. لأجل فحص هذه الفكرة، نتجه إلى النفعية، الفكرة الأكثر تأثيرًا في كيفية، وسبب، تعظيم الرفاه، أو - كما يقول النفعية - السعي إلى سعادة أكبر لأكثر عدد ممكن.

بعده، ننظر في النظريات المختلفة التي تصل العدالة بالحرية. غالبية هذه النظريات تؤكد احترام الحقوق الفردية، وإن كانت تختلف بينها في تحديد أي الحقوق أكثر أهمية. فكرة العدالة باعتبارها احترامًا للحرية والحقوق الفردية فكرة شائعة في الفكر السياسي المعاصر كشيوع الفكرة النفعية في تعظيم الرفاه. على سبيل المثال، وثيقة الحقوق الأميركية تحدد حريات معينة، تتضمن حرية التعبير والحرية الدينية، لا يمكن حتى للأغلبية أن تنتهكها. ويتزايد، في جميع أرجاء العالم، اعتناق فكرة أن الحرية تعني احترام حقوق إنسانية مطلقة (نظريًا على الأقل، وليس عمليًا).

مذهب أن العدالة تبتدئ بالحرية مدرسة رحبة. وفي الواقع، إن أشد الجدالات السياسية التي تجري في زمننا تجري داخل هذه المدرسة: بين معسكر «الدعْهُ يعمل»(*)، ومعسكر الإنصاف. يتضمن معسكر «الدعْهُ يعمل» ليبرتاريي السوق الحر الذين يعتقدون أن العدالة هي احترام القرارات الطوعية التي يتخذها البالغون المتراضون. وأما مخيم الإنصاف فيتضمن منظرين لهم منزع مساواتي، يقولون إن السوق الحر ليس عادلًا ولا حرًا. ففي نظرهم، تتطلب العدالة سياسةً تُعالج العوائق الاقتصادية والاجتماعية، وتمنح الجميع فرصة متساوية للنجاح.

وأخيرًا، نتجه إلى النظريات التي ترى العدالة خليطًا من الفضيلة والحياة الصالحة. في السياسة المعاصرة، يتم غالبًا ربط منظري الفضيلة بالمحافظة الثقافية والحقوق الدينية. وفكرة تقنين الأخلاق بالنسبة لمواطني المجتمعات الليبرالية فكرة بغيضة، بما أنها تحمل خطر أن تتحول إلى تعصب وإجبار. ولكن فكرة أن المجتمع العادل يؤكد فضائل معينة ومفاهيم للحياة الصالحة هي فكرة ألهمت حركات ونقاشات سياسية عبر الطيف الأيديولوجي؛ ليس طالبان فقط، ولكن حركة إلغاء العبودية ومارتن لوثر كينج أيضًا كلها استلهمت رؤاها للعدالة من مُثُل دينية وأخلاقية.

قبل تقويم نظريات العدالة هذه، من القمين السؤال عن الكيفية التي تجري فيها هذه النقاشات الفلسفية، خصوصًا في مجال مُحْتد كالفلسفة السياسية والأخلاقية. في العادة تنطلق من وضع واقعي، كما رأينا في نقاشات التحايل في الأسعار والقلب الأرجواني والإنقاذ المالي؛ وفي الاختلاف تجد التأملات الأخلاقية والسياسية قاعدتها. غالبًا ما يكون الاختلاف بين الأحزاب المتعادية في المجال العام. لكن أحيانًا يكون الاختلاف بيننا نحن الأفراد، عندما نجد أنفسنا ممزقين إزاء سؤال أخلاقي مُعْضل.

ولكن كيف لنا أن نسلك سبيلنا من أحكام نطلقها على حالات واقعية إلى مبادئ نعتقد أنها تنطبق على كل الحالات؟ بعبارة أخرى، كيف يجري التفكير الأخلاقي؟

حتى نرى كيف يجري التفكير الأخلاقي، فلنلتفت إلى حالتين، إحداهما قصة خيالية افتراضية دائمًا ما يناقشها الفلاسفة، والأخرى قصة حقيقية حول معضلة أخلاقية مؤلمة.

(*) Laissez-faire.

أولًا، انظر إلى هذه الفرضية الفلسفية[1]. وهي ككل القصص، تنطوي على سيناريو نُزعت منه تعقيدات الواقع، لأجل أن نستطيع التركيز على عدد محدد من المسائل الفلسفية.

العربة الجامحة

لنفترض أنك قائد عربة قطار (ترام) تسير على القضبان بسرعة ستين ميلًا في الساعة، فترى أمامك خمسة عمال واقفين على القضبان وبأيديهم أدواتهم. تحاول التوقف، ولا تستطيع؛ المكابح لا تعمل. تشعر بالإحباط، لأنك تعلم أنه إن اصطدمت بهم ماتوا جميعًا (لنفترض أنك تعلم هذا على اليقين).

فجأة، ترى مسارًا جانبيًا، على اليمين، وفيه عامل واحد؛ واحد لا غير. تدرك إمكانية تغيير مسير العربة إلى هذا المسار؛ فتقتل هذا العامل الواحد، بدلًا من العمال الخمسة.

ما الذي عليك فعله؟ سيقول أغلب الناس: «انعطف! فمن المأساوي قتل شخص، لكن قتل خمسة أكبر هولًا». يبدو أن التضحية بشخص من أجل إنقاذ خمسة هو الأمر الأصوب.

الآن انظر لنسخة أخرى من قصة العربة. هذه المرة لست قائد العربة، وإنما أحد المشاهدين، وتقف على جسر يطل على القضبان (هذه المرة لا يوجد مسار جانبي). ها أنت ترى العربة قادمة، متجهة نحو خمسة عمال، والمكابح لا تعمل. العربة على وشك الاصطدام بالعمال الخمسة، وتشعر بالعجز عن تفادي هذه الكارثة، حتى تلاحظ أن بجانبك على الجسر رجل بدين جدًا؛ يمكنك أن تدفعه من على الجسر إلى القضبان، أمام العربة القادمة. يمكن أن يموت، لكن العمال الخمسة سوف ينجون (تفكر بالقفز على القضبان بنفسك، لكنك تدرك أنك أضعف بنية من أن توقف العربة).

(1) The classic formulations of the trolley case are Philippa Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect,» in **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy** (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1978), p. 19, and Judith Jarvis Thomson, «The Trolley Problem,» **Yale Law Journal 94** (May 1985): 1395–415.

فهل دفع الرجل البدين إلى القضبان سيكون الأمر الأصوب؟ غالبية الناس ستقول: «بالطبع لا. سيكون من المريع أن تدفع رجلًا إلى السكة».

دفع شخص من على الجسر إلى موت محقق شيء سيئ، حتى لو عنى ذلك إنقاذ خمسة أشخاص أبرياء. ولكن هذا يطرح معضلة أخلاقية: لماذا المبدأ، والذي يبدو صحيحًا، في الحالة الأولى - أن تضحي بواحد لتنقذ خمسة - يبدو خاطئًا في الحالة الثانية؟

إذا كان العدد يُحدث فرقًا، كما تبين من الحالة الأولى - أي أن إنقاذ خمسة حيوات خير من إنقاذ واحدة - فلماذا لا نطبّق هذا المبدأ في الحالة الثانية، وندفع الرجل؟ إنه لمن الوحشي أن تدفع رجل للموت حتى ولو كان ذلك في سبيل قضية ممتازة، ولكن هل دعسه بعربة القطار أقل وحشية من دفعه؟

ربما ما يجعل هذا الفعل خاطئًا هو أننا نستخدم الرجل ضد إرادته، فهو لم يقصد أن يشترك في الفعل؛ كل ما فعله أنه كان واقفًا هناك.

ولكن الشيء نفسه يمكن قوله عن الشخص الذي يعمل على المسار الجانبي. فهو لم يختر الاشتراك في هذا العمل أيضًا. إنه يقوم بعمله فحسب، ولم يتطوع للتضحية بحياته في حالة جموح إحدى العربات. قد يقال إن عمال السكك الحديدة يأخذون على عاتقهم طوعًا مخاطرة لا يأخذها الواقف بجانب السكة الحديدية. ولكن لنفترض أن توصيف عمل عمال السكة الحديدية لا يقول إنهم مستعدون للموت في حالات الطوارئ لينقذوا حياة الآخرين، وإن حالهم من حال الواقف على الجسر من حيث عدم موافقتهم على التضحية بحياتهم.

ربما الفرق، أخلاقيًا، لا يكمن في التأثير الذي يقع على الضحايا، إذ سينتهي بهما الأمر إلى الموت، وإنما يكمن في نية الشخص الذي يتخذ القرار. بصفتك قائدًا للعربة، قد تستطيع الدفاع عن خيارك بتحويل مسار العربة من خلال الإشارة إلى أنك لم تنوِ موت العامل الموجود على المسار الجانبي، رغم حتميته؛ وإنما قصدك كان ليتحقق لو، بمعجزة ما، نجا العمال الخمسة، وكذلك نجا العامل السادس.

ولكن الأمر نفسه ينطبق في حالة دفع الرجل البدين. فموت الرجل الذي تدفعه من

على الجسر ليس في صلب غايتك، فكل ما تحتاجه منه هو أن يسد الطريق أمام العربة، ولو أمكنه أن يفعل هذا من دون أن يموت لسُرِرت بذلك.

أو ربما، بعد تدبر، يجب أن يحكم الحالتين المبدأ ذاته؛ ففي كلتيهما نرى اتخاذ قرار متعمد ومقصود، لسلب حياة شخص بريء من أجل اجتناب خسائر أكبر في الأرواح. وربما ترددك في دفع الرجل من على الجسر مجرد اشمئزاز عليك التغلب عليه. قد يكون دفع رجل، بيديك، إلى حتفه أكثر قسوة من تحريك عجلة عربة، ولكن فعل الصواب ليس بالأمر السهل دائمًا.

نستطيع اختبار هذه الفكرة من خلال تعديل القصة قليلًا. لنفترض أن بإمكانك رمي الرجل الضخم الواقف بجانبك إلى السكة من دون دفعه، تخيّل أنه يقف على فخ يمكنك فتحه بواسطة عجلة؛ ستحقق النتيجة نفسها من دون دفعه. هل هذا سيجعل الفعل صائبًا؟ أما لا يزال أسوأ أخلاقيًا من كونك سائق العربة الذي ينحرف للمسار الجانبي؟

ليس من الهين توضيح الفارق الأخلاقي بين هاتين الحالتين: لماذا تحريك العربة يبدو صائبًا، فيما دفع الرجل يبدو خاطئًا. لكن لاحظ أن الضغط واقع علينا لأجل تعليل الفرق بين الحالتين تعليلًا مقنعًا، وإن لم نفلح في التعليل فإننا نعيد النظر في حكمنا السابق على كلتا الحالتين. أحيانًا نرى التعليل الأخلاقي كوسيلة لإقناع الآخرين، ولكنه كذلك وسيلة لترتيب قناعاتنا الأخلاقية، ولمعرفة ما الذي نؤمن به، ولماذا نؤمن به.

بعض المعضلات الأخلاقية تظهر بسبب تعارض المبادئ الأخلاقية. على سبيل المثال، المبادئ الفاعلة في قصة العربة هي: أن علينا إنقاذ أكبر عدد من الأشخاص، ولكن مبدأ آخر يقول إن من الخطأ قتل نفس بريئة، حتى لو كان ذلك في سبيل قضية صالحة. أمام هذه الحالة التي يعتمد فيها إنقاذ العديد من الأشخاص على قتل شخص بريء؛ نجد أنفسنا في ورطة أخلاقية، وعلينا أن نحاول التوصل إلى المبدأ الذي يرجح على الآخر، أو يكون الأنسب في هذه الحالة.

بعض المعضلات الأخلاقية تظهر بسبب عدم تيقننا من مسار الأحداث، فالأمثلة الافتراضية كقصة العربة تزيل عدم اليقين الذي يلف الخيارات في الحياة الحقيقية. في الأمثلة الافتراضية نفترض أننا نعلم، على وجه اليقين، عدد الذين سيموتون إن لم ننعطف، أو إن لم ندفع الرجل. وهذا يجعل هذه القصص والأماثيل عاجزة عن أن

تكون دليلًا يستدل به عند الفعل، ولكنها أدوات مفيدة للتحليل الأخلاقي. فمن خلال إزالة الاحتمالات ـ مثل «ماذا لو لاحظ العمال العربة وقفزوا عن السكة؟» ـ تساعدنا الأمثلة الافتراضية في عزل المبادئ الأخلاقية الفاعلة، واختبار قوتها.

رعاة الماعز الأفغان

الآن لننظر إلى معضلة أخلاقية واقعية، شبيهة إلى حد ما بالقصة الخيالية للعربة الجامحة، ولكن يشوبها عدم اليقين في الكيفية التي ستجري بها الأمور:

في حزيران/ يونيو 2005، انطلق فريق من القوات الخاصة بقيادة الضابط ماركوس لوترال يرافقه اثنان من القوات الخاصة التابعة للبحرية الأميركية في مهمة استطلاعية سرية في أفغانستان، بالقرب من الحدود الباكستانية، بحثًا عن قائد طالباني مُقرَّب من أسامة بن لادن[1]. وفقًا لتقارير استخباراتية، فإن هذا القائد على رأس 140 إلى 150 مقاتلًا مسلحًا تسليحًا ثقيلًا، ويقيم في قرية مُحصَّنة في المنطقة الجبلية.

بعد قليل من اتخاذ القوة لموقعها على سفح جبلي مطل على القرية، مر بها راعيان يقودان مائة رأس من الماعز، ومعهما صبي يبلغ من العمر أربعة عشر عامًا. وجه الجنود الأميركان بنادقهم تجاه الأفغان الذين لم يكونوا مسلحين، ولوّحوا لهم أن يجلسوا على الأرض، ثم دخلوا في جدال في التصرف الذي يجب اتباعه معهم. فمن ناحية يبدو أن الرعاة مدنيون عُزّل، ومن الناحية الأخرى فإن تركهم قد يجر مخاطرة أن يُبلغوا الطالبان بوجود الجنود الأميركان.

بينما تناقش الجنود الأربعة في الخيارات، تبين لهم أن ليس بحوزتهم حبال، وهكذا فخيار ربط الأفغان حتى إيجاد مكان اختباء آخر ليس خيارًا ممكنًا. الخيار المتوفر كان إما قتلهم، وإما إطلاق سراحهم.

اقترح أحد رفاق لوترال قتلهم: «نحن في مهمة خلف خطوط العدو، ولنا حق فعل أي شيء لإنقاذ أرواحنا. من الوجهة العسكرية القرار واضح، وتركهم يذهبون سيكون

(1) The following account is drawn from Marcus Luttrell, with Patrick Robinson, Lone Survivor: **The Eyewitness Account of Operation Redwing and the Lost Heroes of SEAL Team 10** (New York: Little, Brown and Company, 2007).

خطأ فادحًا»[1]. كان لوترال ممزقًا، وكتب مسترجعًا: «في روحي كنت أعرف أنه على حق، ولا يمكننا أن نطلق سراحهم. ولكن المشكلة أن في داخلي روحًا أخرى، روحي المسيحية التي كانت تثير ضجيجًا داخلي، وتوسوس لي أن من الخطأ إعدام هؤلاء العُزَّل بدم بارد»[2]. لم يقل لوترال ما الذي يقصده بالروح المسيحية، ولكن في النهاية لم يسمح له ضميره بأن يقتل الرعاة. فوضع صوته الحاسم لمصلحة إطلاق سراح الرعاة حين قرروا التصويت. وكان قرارًا سيندم عليه.

بعد ساعة ونصف الساعة من إطلاق الرعاة، وجد الجنود الأربعة أنفسهم محاصرين بثمانين إلى مائة مقاتلٍ طالباني مسلحين بالإي كاي 47 وقاذفات القنابل. وفي معركة حمي فيها الوطيس، قُتِل رفاق لوترال الثلاثة جميعهم، وكذلك أسقط مقاتلو طالبان مروحية أميركية حاولت إنقاذ الفريق، ومات الستة عشر جنديًا الذين كانوا على متنها.

أصيب لوترال إصابة بالغة، ولكنه أستطع النجاة، فزحف سبعة أميال إلى قرية بشتونية، حماه فيها سكانها من الطالبان حتى جاءته النجدة.

بأثر رجعي، يستهجن لوترال قراره الذي أدى لعدم قتل الرعاة، يقول في كتاب حكى فيه تجربته: «لقد كان أكثر قرارات حياتي غباء. لا بد أني كنت خاليًا من العقل تلك اللحظة. لقد وضعت صوتي في قرار كنت أعلم أنه توقيع على شهادة وفاتنا... على الأقل، هكذا أنظر الآن إلى تلك اللحظة... كان القرار قراري، وسيطاردني هذا الأمر حتى أرقد في قبري الشرق تكساسي»[3].

جزء من صعوبة معضلة الجنود تكمن في عدم تيقّنهم مما سيحدث إذا أطلقوا الرعاة، هل سيذهبون في سبيلهم أم سيبلغون الطالبان. لكن لنفترض أن لوترال كان يعلم أن إطلاق الرعاة سيؤدي إلى معركة مدمرة ينتج عنها موت زملائه، أي موت تسعة عشر أميركيًا، وإصابته، وفشل المهمة؟ هل كان سيقرر بطريقة مختلفة؟

بالنسبة للوترال، وهو يسترجع ما حدث، الإجابة واضحة: كان عليه قتل الرعاة. ومن الصعب عدم موافقته بالنظر إلى المأساة التي حصلت لاحقًا. فمن جهة العدد؛

(1) Ibid., p. 205.

(2) Ibid.

(3) Ibid., pp. 206–207.

قرار لوترال يشبه حالة العربة الجامحة؛ قتل الأفغان الثلاثة، سينقذ حياة رفاقه الثلاثة، والجنود الستة عشر الذين حاولوا إنقاذهم. ولكن هذه الحالة شبيهة بأي نسخة من قصة العربة؟ هل قتل الرعاة شبيه بحرف مسار العربة أم بدفع الرجل من على الجسر؟ كون لوترال كان يتوقع الخطر ولكنه لم يستطع حمل نفسه على قتل العُزّل بدم بارد يشير إلى أن الحال أقرب إلى حالة دفع الرجل.

إنما تبدو حالة قتل الرعاة مبررة أكثر من حالة دفع الرجل من على الجسر؛ لأنهم قد لا يكونون مجرد متفرجين أبرياء، وإنما متعاطفين مع الطالبان. انظر إلى هذه المقارنة: لو كان لدينا سبب لاعتقاد أن الرجل الواقف على الجسد له يد في تخريب مكابح العربة على أمل قتل العمال الذين على السكة (لنفترض أنهم أعداؤه)، فإن التعليل الأخلاقي القائل بدفعه إلى السكة سيكتسب قوة أكبر. سنحتاج أيضًا لمعرفة من هم أعداؤه، ولماذا يريد قتلهم: قد يتبين لنا أن العمال هم أعضاء في المقاومة الفرنسية، والرجل السمين على الجسر نازي يريد قتلهم بواسطة تعطيل العربة؛ هكذا يصير دفعه، من أجل إنقاذهم، واجبًا أخلاقيًا.

بالطبع، قد لا يكون الرعاة الأفغان من المتعاطفين مع الطالبان، وإنما محايدون في هذا الصراع، أو حتى مناوئين للطالبان ولكن أجبروا من الطالبان على كشف مكان القوات الأميركية. لنفترض أن لوترال ورفاقه يعلمون، علم اليقين، أن الرعاة لا ينون لهم أي شر، ولكنهم سيتعرضون للتعذيب من الطالبان للكشف عن موقعهم. قد يقتل الأميركان الرعاة ليحموا أنفسهم ومهمتهم، ولكن هذا القرار سيكون أكثر مأساوية (وأضعف أخلاقيًا)، من لو أنهم عرفوا أن الرعاة جواسيس موالون للطالبان.

معضلات أخلاقية

قليل منا يواجه خيارات مصيرية كتلك التي واجهت الجنود في الجبل أو التي تواجه مشاهد العربة الجامحة. ولكن مطارحة هذه المعضلات تلقي ضوءًا على الطريقة التي تجري بها التعليلات الأخلاقية في حياتنا الخاصة وفي المجال العام.

تحفل الحياة في المجتمعات الديمقراطية بالاختلاف حول ما الصواب وما الخطأ، وحول ما العادل وما المُجحف. بعض الناس يفضّل حقوق الإجهاض، وبعض آخر

يعتبر الإجهاض جريمة. بعضهم يؤمن أن الإنصاف يتطلب أخذ ضريبة من الأغنياء لمساعدة الفقراء، وبعضهم يرى أنه من الإجحاف أخذ أموال من أناس كسبوها بجهدهم. بعضهم يدافع عن التمييز الإيجابي في قبول الكليات كوسيلة لتصحيح أخطاء الماضي، فيما بعضهم يراه تمييزًا مقلوبًا ضد أناس يستحقون القبول على أساس أهليتهم. بعضهم يرفض تعذيب المتهمين بالإرهاب باعتباره خطيئة أخلاقية لا تليق بمجتمع حر، وآخرون يدافعون عنه كحل أخير لاجتناب هجوم إرهابي.

تُكْسب الانتخابات وتُخْسر على أساس هذه الاختلافات. وما يسمى بالحروب الثقافية، هي حروب تخاض على هذه القضايا. وبالنظر إلى حدة الجدل في القضايا الأخلاقية في الحياة العامة، قد نميل إلى الاعتقاد بأن القناعات الأخلاقية ثابتة بصورة نهائية، إما نتيجة للدين أو التربية، وأنها خارج نطاق العقل.

ولكن إن صح ذلك، فإن المناظرة الأخلاقية تغدو مُحالة، وتكون المناقشات العامة حول العدالة والحقوق مجرد تأكيدات دوغمائية بلهاء، وصراعات أيديولوجية جوفاء.

وهذا حال سياستنا في أسوأ أحوالها، لكن ليس من الحتمي أن يكون الحال كذلك، فأحيانًا يغيّر النقاش آراءنا.

كيف، إذن، يمكننا أن نسلك طريقنا خلال هذه الأرض الوعرة للعدالة والظلم، للمساواة والتفاوت، للحقوق الفردية والمصلحة العامة؟ هذا ما يحاول الكتاب الإجابة عنه.

أحد سبل الاستئناف هو من ملاحظة أن التأملات الأخلاقية تنشأ، بشكل طبيعي، من مواجهة الأسئلة الأخلاقية الصعبة. إننا نبدأ برأي، أو قناعة، حول ما هو الصحيح: «الانعطاف بالعربة إلى المسار الجانبي»، ومن ثم نفكر بقناعتنا، ونبحث عن المبدأ الذي تقوم عليه: «من الأفضل التضحية بحياة شخص واحد لإنقاذ أشخاص عديدين». ثم نتعرض لحالة تُربك المبدأ، فنقع في الحيرة: «لقد اعتقدت أن من الصحيح، دائمًا، إنقاذ حياة أكبر قدر من الأشخاص، ومع ذلك يبدو لي أن من الخطأ دفع الرجل من على الجسر (أو قتل الرعاة العُزَّل)». إن الشعور بوطأة الحيرة، وضغط البحث عن حل، هو الباعث على التفلسف.

قد نغيّر، في وجه هذا المأزق، حكمنا إزاء ما الصحيح، أو نعيد التفكير بالمبدأ الذي تبنيناه ابتداء. وبينما تطالعنا مواقف جديدة، نراوح بين أحكامنا وبين مبادئنا، معدّلين كلًّا منها على ضوء الآخر. وهذا التردد، بين عالم الفعل وعالم الفكر، هو صلب التفكير الأخلاقي.

هذه الطريقة في النظر الأخلاقي، باعتباره جدلًا بين أحكامنا تجاه مواقف معينة، وبين المبادئ التي يقررها التفكير، هي طريقة عتيقة. فهي تعود لمحاورات سقراط وإلى فلسفة أرسطو الأخلاقية. لكن على الرغم من جذورها القديمة، فإنها تواجه هذا التحدي:

إن كان النظر الأخلاقي هو محاولة للتوفيق بين الأحكام التي نطلقها والمبادئ التي نقررها، فكيف لهذا النظر أن يقود إلى العدالة أو الحقيقة الأخلاقية؟ حتى لو سلخنا أعمارنا في هذه المهمة، ونجحنا في التوفيق بين حدوسنا الأخلاقية والتزاماتنا المبدئية، كيف لنا أن نعلم ما إذا كان الذي جنيناه ليس سوى أهواء متناسقة؟

الجواب هو أن النظر الأخلاقي ليس مسعى فرديًا وإنما ممارسة عمومية. إنه بحاجة إلى مُحَاوِر: إلى صديق، أو جار، أو رفيق، مواطن. أحيانًا قد يكون المُحَاوِر مُتخيلًا، لا حقيقيًا، كما يحصل حين نناجي أنفسنا. لكن لا يمكننا اكتشاف معنى العدالة، أو الحياة الصالحة، من خلال سبر أغوار الذات وحدها.

يُشبِّه سقراط، في جمهورية أفلاطون، عوام المواطنين بمجموعة من السجناء في كهف، وكل الذي يرونه هو ظلال تتحرك على الجدار، وهي انعكاس لأشياء لا يمكنهم استيعابها. وهنا يأتي دور الفيلسوف الذي يقدر على الخروج من الكهف إلى رائعة النهار، حيث يتمكن من رؤية الأشياء على حقيقتها.

وفي رأي سقراط أن الفيلسوف، بما أنه استطاع أن يرى الشمس، فهو الأصلح لحُكْم قاطني الكهف، إن كان بإمكانه، بطريقة ما، العودة إلى ظُلمتهم.

ما يقصده أفلاطون هو أنه، لأجل استيعاب معنى العدل وفهم كُنْه الحياة الصالحة، لا بد لنا من أن نتسامى على أهوائنا ومألوفات حياتنا اليومية. وأعتقد أنه على صواب، إنما إلى حد ما. إنه إن كان النظر الأخلاقي نظرًا جدليًا، وحركة دائبة بين الأحكام التي

نطلقها على المواقف الواقعية وبين المبادئ التي تستوحى منها هذه الأحكام؛ فإننا سنحتاج الآراء والقناعات، مهما كانت متحيزة أو ساذجة، كأرضية انطلاق. والفيلسوف الذي لم تمسسه الظلال كمن يحرث في بحر ولن يجني سوى يوطوبيا عقيمة.

حتى يصير النظر الأخلاقي سياسيًا، ويسأل أي القوانين يجب أن تحكم حياتنا، فهو بحاجة لأن يسمع ضجيج المدينة، وأن يبصر الجدالات والنوازل التي تعكر العقل العمومي؛ كالجدالات حيال الإنقاذ المالي والتحايل في الأسعار وعدم المساواة في الدخل والتمييز الإيجابي والخدمة العسكرية وزواج المثليين، فكل هذه هي مواضيع الفلسفة السياسية. إنها تتيح لنا توضيح وتسويغ قناعاتنا السياسية والأخلاقية، ليس لعائلتنا وأصدقائنا فقط، وإنما لمواطنينا أيضًا.

الأكثر تطلبًا هو رفقة الفلاسفة السياسيين، القدماء منهم والمحدثين الذين فكروا بطرق متطرفة وفجة أحيانًا لأجل إحياء الحياة المدنية؛ وأفكارهم في العدالة والحقوق، بالواجب والموافقة، بالشرف والفضيلة، بالأخلاق والقانون. أرسطو وإيمانويل كانط وجون ستورت ميل وجون راولز، هم أبطال هذه الصفحات. لكنهم لن يظهروا فيها وفقًا لتسلسلهم التاريخي. فهذا الكتاب ليس تأريخًا للأفكار، ولكنه رحلة في النظر السياسي والأخلاقي. وهدفه ليس إظهار مدى أثرهم في تاريخ الفكر السياسي، وإنما هو دعوة للقراء لأجل أن يضعوا آراءهم حيال العدالة موضع الفحص الناقد؛ ليعرفوا ما الذي يعتقدونه، ولماذا.

الفصل الثاني

مبدأ تعظيم السعادة، النفعية

في صيف عام 1884، كان أربعة بحارة إنجليز محصورين في قارب نجاة صغير جنوب الأطلسي، على بعد ألف ميل من اليابسة. غرقت سفينتهم، المدعوة «الخزامى»، في عاصفة فاستقلوا قارب النجاة، وليس بحوزتهم غير علبتين من الفجل المخلل، ومن دون أي ماء شرب. توماس دودلي هو القبطان، إدوين ستيفانز هو المساعد، إدموند بروكس هو الملّاح. وهم رجال وصفتهم صحف تلك الأيام أنهم على خُلُق عظيم[1].

العضو الرابع في الطاقم هو الخادم ريتشارد باركار، وهو في عمر السابعة عشرة. كان يتيمًا، يخوض رحلته البحرية الطويلة الأولى، التحق بها رغمًا عن نصائح أصدقائه، على أمل تحقيق حلم الشباب، معتقدًا أن هذه الرحلة ستصيِّره رجلًا. ومن دواعي الحزن أن هذا لم يحدث.

راقب الأربعة، من على قارب النجاة المزدحم، الأفق، يحدوهم أمل أن تمر سفينة فتنقذهم. في الأيام الثلاثة الأولى تناولوا جرعات صغيرة من الفجل. وفي اليوم الرابع اصطادوا سلحفاة، فاقتاتوا عليها وعلى الفجل لعدة أيام. حتى جاء اليوم الثامن، حيث لم يبق شيء.

حينئذ كان الخادم، باركر، منطرحًا في زاوية القارب، مريضًا بعد أن شرب من ماء

(1) Queen v. Dudley and Stephens, 14 Queens Bench Division 273, 9 December 1884. Quotes from newspaper account in «The Story of the Mignonette,» **The Illustrated London News**, September 20, 1884. See also A. W. Brian Simpson, **Cannibalism and the Common Law** (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

البحر على الرغم من تحذيرات البقية. كانت تبدو عليه ملامح الاحتضار. وفي اليوم التاسع عشر من محنتهم، اقترح الكابتن دودلي إجراء قرعة يتحدد فيها من يموت لأجل أن يعيش الباقون. لكن بروكس رفض ولم تجر القرعة.

جاء اليوم التالي، ولا سفينة في الأفق. قال فيه دودلي لبروكس أن يحوّل بصره عنه، وأشار إلى ستيفانز بضرورة أن يموت باركر. قام دودلي بتلاوة دعاء، وأخبر الفتى بأن ساعته حانت، ثم قتله بسكين، بعد أن غرسها في عنقه. حينها خرج بروكس من موقفه الضميري، وشاركهم الوليمة البشعة. ولأربعة أيام اقتات الثلاثة على جسد ودم الخادم.

بعدها أتت النجدة، كما وصفها دودلي في مذكراته في عبارة مدهشة في تلطيفها للموقف: «في اليوم الرابع والعشرين، بينما نحن نتناول الإفطار» ظهرت سفينة أخيرًا. تم انتشال الناجين الثلاثة، وفور عودتهم إلى إنجلترا، تم القبض عليهم ومحاكمتهم. صار بروكس شاهدًا للادعاء العام، وتم محاكمة دودلي وستيفانز اللذين أقرا طوعًا بقتل وأكل باركر، بدعوى أن فعلهما ناتج عن الضرورة.

لنفترض أنك القاضي. كيف ستحكم؟ لتبسيط الأمور، دع جانبًا سؤال القانون، ولنفترض أننا نسأل عما إذا كان قتل الخادم مُباحًا أخلاقيًا.

أقوى حجة أتى بها فريق الدفاع هي أنه، نظرًا للظروف القاهرة، كان ضروريًا قتل واحد حتى ينجو الثلاثة. ولو لم يقتل هذا الواحد، لمات الأربعة، جميعهم، على الأرجح. ونظرًا لمرض وتضعضع باركر، وكونه على شفى الهلاك فعلًا، فهو المرشح المنطقي. كذلك، خلافًا لدودلي وستيفانز، ليس وراء باركر من يعتمد عليه في الإعالة؛ فموته لن يحرم أحدًا من الرزق، ولن يخلِّف زوجًا مكلومًا وأطفالًا يتّمًا.

هذه الحجة مكشوفة أمام اعتراضين: الأول؛ هو التساؤل عما إذا كان بالفعل أن حسبة المنافع الناتجة عن قتل الخادم، إذا ما أخذت بعمومها، تفوق الخسائر. فحتى مع حسبان عدد الحيوات التي أنقذت، وسعادة الناجين وعائلاتهم، فإن السماح بقتل كهذا قد يكون له تبعات سيئة على المجتمع ككل؛ فقد يُضعف الرادع الأخلاقي ضد القتل، أو يُشجع الناس على الافتئات على القانون، أو يجعل مهمة توظيف خدم مسألة صعبة على البحّارة.

الثاني، أنه حتى إن أخذنا جميع الاعتبارات وكانت المنافع تفوق الخسائر، أليس

هناك شعور يلازمنا أن قتل، وأكل، خادم أعزل هو أمر خاطئ لأسباب لا تتعلق بحساب المنافع والخسائر الاجتماعية؟ أليس من الجور استخدام إنسان بهذه الطريقة؛ استغلال ضعفه، وسلبه حياته دون رضاه، حتى لو كان هذا لمنفعة الآخرين؟

لكلّ من اشمأز من تصرفات دودلي وستيفانز، سيبدو الاعتراض الأول فاترًا؛ لأنه يقبل الافتراض النفعي؛ أن الأخلاق هي حساب للمنافع والخسائر، وكل الذي يتطلبه الأمر هو حسبة أدق وأوسع للتبعات الاجتماعية.

إن كان قتل الخادم جديرًا بالشجب الأخلاقي، فالاعتراض الثاني هو من صميم الموضوع. إنه يرفض فكرة أن الصواب هو ببساطة عملية حسبة رياضية للمنافع والخسائر، ويقول إن الأخلاق تعني أكثر من هذا، وهي تتعلق بكيفية أن نتعامل مع بعضنا بصورة لائقة.

طريقة التعامل مع مثال قارب النجاة توضِّح لنا مقاربتين متعارضتين للعدالة؛ الأولى تقول إن أخلاقية العمل تعتمد، فقط، على التبعات التي ينتجها؛ فالصواب هو ما ينتج أوضاعًا أفضل، مع وضع جميع الأمور في الاعتبار.

المقاربة الثانية تقول إن التبعات ليست كل ما يجب أن نهتم به، فمن الناحية الأخلاقية هناك واجبات وحقوق يجب علينا احترامها، بغض النظر عن تبعاتها الاجتماعية.

بغية حل قضية قارب النجاة، وكذلك حل معضلات أقل شدة تواجهنا عادة، علينا فحص بعض المسائل الكبرى في الفلسفة السياسية والأخلاقية: هل الأخلاق مسألة تعديد للحيوات ووزن للتكاليف والمنافع، أم هي مسألة واجبات وحقوق إنسانية أصيلة من دون اعتبار للحسابات؟ وإن كانت هناك بالفعل حقوق أصيلة من هذا النوع - سواء أكانت طبيعية أم مقدسة أم ثابتة أم مطلقة - كيف لنا أن نعرف ما هي؟ وما الذي يجعلها أصيلة؟

نفعية جيرمي بنتام

لم يخلِّف جيرمي بنتام وراءه شكًا في موقفه من هذا السؤال. لقد استحقر فكرة الحقوق الطبيعية، واصفًا إياها بأنها «ضرب من اللغو». كان للفلسفة التي أطلقها مسار مؤثر؛ وفي الواقع، فإن لها وقعًا شديدًا على تفكير صانعي القرار والاقتصاديين والمديرين التنفيذيين، بل وحتى المواطنين العاديين، إلى يومنا هذا.

كان بنتام فيلسوفًا أخلاقيًا ومصلحًا قانونيًا أوجد المذهب النفعي. يمكن التعبير عن الفكرة الرئيسية لهذا المذهب في جملة بسيطة تأخذ الألباب: المبدأ الأعلى للأخلاق هو تعظيم السعادة، والذي هو تغليب اللذة على الألم. والصواب، بالنسبة لبنتام، هو في فعل ما يعظم المنفعة. ويقصد بـ«المنفعة»: أي شيء ينتج اللذة أو السعادة، وأي شيء يدرأ الألم أو المعاناة.

يصل بنتام لهذه القاعدة من خلال اتباعه لهذا المنطق: كلنا محكومون بمشاعر اللذة والألم، وإذن نحن عبيد لهما. إنهما يحكماننا في كل أمر، ويحددان ما يجب علينا فعله. ومعيار الصواب والخطأ «معقود بعرشهما»[1].

كلنا نحب اللذة ونعاف الألم؛ تعترف الفلسفة النفعية بهذه الحقيقة، وتجعل منها قاعدة الحياة السياسية والأخلاقية. تعظيم المنفعة ليس قاعدة يتبعها الأفراد، بل وللمشرعين أيضًا. لأجل تقرير سياسة أو قانون، يجب على الحكومة أن تتبع ما من شأنه أن يعظم سعادة المجتمع ككل. ما المجتمع أصلًا؟ إنه، في نظر بنتام، «جسد متخيّل»، مكون من مجموع الأفراد الذين يُكوِّنونه. لذا فعلى المواطنين والمشرعين سؤال أنفسهم هذا السؤال: أي الخيارات المتوفرة، بعد أن نجري عملية جمع المنافع وطرح الخسائر، هو الخيار الذي سينتج أكبر قدر من السعادة؟

يتخذ بنتام موقفًا جريئًا وواضحًا في تأكيد قاعدته التي تقول إن علينا أن نعظم المنفعة، فيقول: لا توجد أرضية ممكنة لرفضها. ويزعم أن كل مرافعة أخلاقية لا بد أن تستند، ضمنيًا، إلى فكرة تعظيم المنفعة. قد يدعي الناس أنهم يؤمنون بواجبات أو حقوق مطلقة، لكنهم لن يجدوا أرضية للدفاع عن هذه الحقوق أو الواجبات، إن لم يعتقدوا أن احترامها سيؤدي لتعظيم السعادة الإنسانية، على الأقل في المدى البعيد.

قال بنتام: «حين يحاول رجل تحدي قاعدة المنفعة فإنه، من دون وعي منه، يتحداها بأسباب مأخوذة عنها». وإننا إن فهمنا الجدالات الأخلاقية بصورة صحيحة، فهي جدالات حول تطبيق قاعدة المنفعة التي تقول بتعظيم اللذة وتقليل الألم، ولا

(1) Jeremy Bentham, **Introduction to the Principles of Morals and Legislation** (1789), J. H. Burns and H.L.A. Hart, eds. (Oxford University Press, 1996), chap. 1.

جدالات في صحة القاعدة نفسها. يسأل بنتام: «هل بإمكان إنسان أن يحرِّك الأرض؟ نعم، لكن عليه أولًا أن يجد أرضًا أخرى ليقف عليها». والأرض الوحيدة، والمقدمة الوحيدة، ونقطة الانطلاق الوحيدة، بالنسبة لبنتام، هي: قاعدة المنفعة[1].

اعتقد بنتام أن قاعدة المنفعة تقدم علمًا للأخلاق، والذي بدوره سيكون قاعدة للإصلاح السياسي. لقد قدم عدة مشروعات صممت لجعل النظام الجزائي أكثر كفاءة وإنسانية. أحدها هو البانوبتيكون، وهو سجن له برج مراقبة مركزي يمكن المراقبين من رؤية السجناء من دون علمهم. اقترح أن يقوم بإدارة البانوبتيكون متعاقد خاص (هو على سبيل المثل)، مقابل الأرباح التي يجنيها من العمل الذي سيقوم به المدانون لمدة ست عشرة ساعة في اليوم. مع أن مقترح بنتام تم رفضه إلا أنه كان بلا شك سابقًا لعصره. والسنوات الماضية القريبة شهدت إحياء لفكرة تصدير إدارة السجون لشركات، خاصة في بريطانيا والولايات المتحدة.

جمع المتسولين

مشروع آخر من مشاريع بنتام كان خطة لتحسين «إدارة الفقر» بواسطة إنشاء ملجأ للفقراء يعمل بالتمويل الذاتي. هذه الخطة التي هدفت لتقليل أعداد المتسولين في الشوارع، تقدم صورة جلية للمنطق النفعي. لاحظ بنتام، وقبل كل شيء، أن رؤية المتسولين في الشوارع تقلل من سعادة المارّة من وجهين: فبالنسبة للناس ذوي القلوب الرحيمة تتسبب لهم الرؤية بألم الشفقة، وبالنسبة للناس ذوي القلوب المتحجرة فتتسبب لهم بألم الاشمئزاز؛ وفي كلتا الحالتين، فإن رؤية المتسولين تقلل من المنفعة العامة. ولذا يقترح بنتام نقل المتسولين من الشوارع إلى الملجأ[2].

قد يعتقد بعضهم أن هذا جائر في حق المتسولين. لكن بنتام لا يهمل منفعتهم. إنه يقر بأن بعض المتسولين سيكونون أكثر سعادة في التسول من أن يعملوا في ملجأ للفقراء، لكنه يلاحظ أنه مقابل كل متسول سعيد ومزدهر، هنالك الكثير من التعساء؛

(1) Ibid.

(2) Jeremy Bentham, «**Tracts on Poor Laws and Pauper Management**,» 1797, in John Bowring, ed., **The Works of Jeremy Bentham**, vol. 8 (New York: Russell & Russell, 1962), pp. 369–439.

فيستنتج أن مجموع الألم الذي يصيب العموم يفوق مقدار التعاسة التي يشعر بها المتسول حين يتم جرّه إلى الملجأ[1].

قد يقلق بعضهم من أن بناء ملجأ، وتشغيله سيكلِّف دافعي الضرائب، مما سيقلل سعادتهم، وبالتالي منفعتهم. ولكن بنتام يقدِّم طريقة لجعل خطته لإدارة الفقر ممولة ذاتيًا: أيُّ مواطن يجد متسولًا فله سلطة القبض عليه، وتسليمه لأقرب ملجأ. ما إن يتم احتجازه سيكون على كل متسول أن يعمل ليكفل مصاريف إعالته، وستوضع أجرته في «حساب كفاف»؛ وهذا الحساب يكفل الكسوة والفراش والعناية الصحية، وتأمين على الحياة في حالة مات المتسول قبل أن يتم دفع الحساب. ولأجل إعطاء المواطنين دافعًا لإلقاء القبض على المتسولين وتسليمهم للملجأ، يقترح بنتام جائزة باوند على كل اعتقال، ويتم، بالطبع، إضافة هذا الباوند لحساب المتسول[2].

كذلك يطبق بنتام المنطق النفعي في كيفية الإسكان في المنشأة، لتقليل المنغصات التي قد يعانيها النزلاء من جيرانهم: «في جانب كل صف من النزلاء يتوقع منه قلق ما، نضع صفًا غير قادر على إدراك هذا القلق». فعلى سبيل المثال، إلى جانب «المخابيل أو الذين يتفوهون بالخلاعات، نضع الصم والبكم... وإلى جانب العاهرات والزانيات، نضع النساء الهرمات»، وأما «الممسوخين»، فنضعهم إلى جانب المكفوفين[3].

على الرغم من قسوة مقترحه، فبنتام لا يهدف إلى العقاب، إنه، ببساطة، يريد أن يشيع الرفاه من خلال حل مشكلة تعرقل المنفعة العامة. خطته لإدارة الفقر لم تطبق إطلاقًا، ولكن الروح النفعية التي بثتها ما زالت حياة ومقبولة اليوم. وقبل أن نرى بعض الأمثلة المعاصرة للتفكير النفعي، من الجدير السؤال عن إمكانية الاعتراض على فلسفة بنتام، وإن كان الاعتراض ممكنًا، فعلى أي أساس.

---

(1) Ibid., p. 401.

(2) Ibid., pp. 401–402.

(3) Ibid., p. 373.

الاعتراض الأول: الحقوق الفردية

يقول الكثير إن المأخذ الفاضح على النفعية هو فشلها في احترام الحقوق الفردية. فبالتفاتها إلى رضى الجماعة فحسب، فإنها قد تسحق الفرد. الأفراد، في النفعية، مهمون، إنما فقط في سياق أن خيارات الفرد يجب أن تحسب في خيارات بقية الأفراد. وهذا يعني أن المنطق النفعي، إن طبق باطراد، قد يؤدي إلى اعتماد طرق في معاملة الأفراد تنتهك معايير اللياقة والاحترام التي تعارفنا عليها، كما ستبين هذه الحالات.

رمي المسيحيين للأسود

كانوا، في روما القديمة، يرمون المسيحيين للأسود في الاستاد لغرض الترفيه عن الجمهور. لنتخيل الحسبة النفعية كيف ستجري: نعم، المسيحي سيعاني آلامًا لا تطاق من افتراس الأسد له، ولكن فَكِّر بالنشوة الجماعية التي ستعمّ الجمهور المشجِّع الذي يملأ الاستاد. وإن استمد عدد كافٍ من الرومان لذة كافية من مشاهدة هذا المنظر العنيف، فهل هناك أسس يقدر من خلالها النفعي أن يستنكر الفعل؟

قد يقلق النفعي من أن هذه الألعاب ربما تُغلِّظ الطبائع، وربما تولِّد المزيد من العنف في شوارع روما، أو وربما تؤدي لبعث الرعب والخشية في قلوب الضحايا المحتملين الذين يخشون من يوم يلقون فيه إلى الأسود. وإن ثبتت هذه التأثيرات السيئة فسترجح على اللذة التي تقدمها الألعاب، وتعطي النفعي ذريعة حظرها. ولكن إن كانت هذه هي الأسباب التي تجعلنا لا نعرِّض المسيحيين لموت عنيف لأجل الترفيه، أليس هناك عامل أخلاقي مفقود؟

هل يمكن تسويغ التعذيب؟

سؤال شبيه ظهر في جدالاتنا المعاصرة حول ما إذا كان يمكن تسويغ التعذيب في التحقيق مع المشتبه بهم في الإرهاب. تأمل سيناريو القنبلة التي تدق ساعتها: تخيّل أنك مدير فرع للسي آي إي، وقبضت على مشتبه به تعتقد أن يحوز معلومات عن قنبلة نووية ستنفجر في مانهاتن هذا اليوم. وبالفعل تمتلك أسبابًا تجعلك تعتقد أنه هو الذي زرع القنبلة. وبينما الساعة تدق متجهة إلى موعد الانفجار، يرفض أن يقر بأنه إرهابي،

ويرفض أن يكشف مكان القنبلة. فهل من الصواب أن تعذبه حتى يخبرك مكان القنبلة، وكيفية تفكيكها؟

الحجة التي تدعم تعذيبه تأخذ مجرى نفعيًا: سيتسبب التعذيب بالألم للمشتبه به، ويقلل سعادته أو منفعته، ولكن الآلاف من الأبرياء سيلقون حتفهم إن انفجرت القنبلة. ولذا فبإمكانك القول، على أسس نفعية، إنه من المبرر أخلاقيًا إيقاع قدر فظيع من الألم على شخص واحد إذا كان هذا سيجنِّب أعدادًا هائلة الموت والمعاناة. كانت حجة نائب الرئيس الأسبق ريتشارد تشيني، في أن استخدام وسائل تحقيق قاسية ضد مشتبهي القاعدة ساعد على تجنيب الولايات المتحدة هجومًا إرهابيًا آخر؛ كانت تقوم على منطق نفعي.

لسنا نقول إن النفعية، بالضرورة، تساند التعذيب. فبعض النفعيين يعارضون التعذيب على أسس عملية، ويقولون إنه نادرًا ما ينفع، بما أن المعلومات المستخرجة قسرًا ليست ثقة على الأغلب؛ فيتم إنزال الألم، ولكن لا يغدو المجتمع أكثر أمنًا، ولا تزيد المنفعة الجماعية. أو قد يخشون أنه إن مارست بلادنا التعذيب، سيلقى جنودنا معاملة أقسى إن تم أسرهم؛ وبأخذ الاعتبارات كلها في الحسبان، فقد تؤدي ممارستنا للتعذيب إلى تقليل المنفعة الجماعية.

هذه الاعتبارات العملية قد تكون صحيحة، وقد لا تكون، ولكنها متوافقة تمامًا مع المنطق النفعي في معارضتها للتعذيب. إنها لا تقول إن تعذيب إنسان خطأ من حيث الجوهر، بل تقول إن ممارسة التعذيب لها تبعات سيئة، وإنه إن أخذنا كل الأشياء في الحسبان، فستؤدي إلى مقدار من الأذى يفوق الفائدة.

ولكن بعض الناس يرفض التعذيب على مبدأ. ويؤمن أن التعذيب ينتهك حقوقًا إنسانية، ويهين كرامة الجوهر الإنساني. وحجته ضد التعذيب لا تستند إلى اعتبارات نفعية، ويجادل أن للحقوق وللكرامة الإنسانية أسسًا غير نفعية. وإن كان على حق، ففلسفة بنتام باطلة.

ظاهريًا، يدعم سيناريو القنبلة التي تدق حجة بنتام في أن العدد يُحدث فارقًا أخلاقيًا. فقد تتقبل الموت المحتمل لثلاثة رجال في قارب نجاة لتجنب قتل الخادم بدم بارد. لكن ماذا إن كانت عشرات الآلات، أو مئات الآلاف، على المحك،

كما في حالة سيناريو القنبلة التي تدق؟ سيقول النفعي، إن أشد المدافعين عن حقوق الإنسان سيجد حرجًا في تأكيد أن من الأحسن أخلاقيًا ترك أعداد ضخمة من الأبرياء تموت، على أن تعذّب مشتبهًا واحدًا بالإرهاب قد يعرف أين خُبِّئت القنبلة.

لكن توكيد المنطق النفعي، على أساس مثال القنبلة التي تدق، مضلل. إنه يقصد إلى البرهنة على أن العدد له أهمية، وأنه إن كانت حيوات كافية على المحك، يجب أن نكون مستعدين لأن نتجاوز وساوسنا المتعلقة بالكرامة والحقوق. وإن كان هذا بالفعل، فالأخلاق هي مجرد عملية حساب للخسائر والمكاسب، لا غير.

إنما سيناريو التعذيب لا يبيِّن لنا ما إن كان الإنقاذ المرتقب للعديد من البشر يُبرر إنزال ألم فظيع على شخص بريء. تذكر أن الشخص الذي يتم تعذيبه لأجل إنقاذ كل هذه الحيوات إنما يتم تعذيبه على أساس من الاعتقاد في أنه إرهابي، وأنه في الحقيقة الشخص الذي قام بزرع القنبلة، والقوة الأخلاقية الداعمة لتعذيبه تقوم بشكل رئيس على افتراض أنه المتسبب، بطريقة ما، في نشوء الخطر الذي نسعى لتجنبه. وإن لم يكن هو المتسبب بوجود هذه القنبلة، فإننا نفترض أنه اقترف أفعالًا بشعة أخرى تجعله مستحقًا للمعاملة القاسية. فإذن ليست البديهة الأخلاقية التي نعمل بمقتضاها في سيناريو القنبلة التي تدق تقوم على حساب الخسائر والمكاسب، وإنما تقوم أيضًا على فكرة، ليست نفعية، تقول إن الإرهابيين أناس سيئون يستحقون العقاب.

سيكون الأمر أوضح إن نحن عدّلنا السيناريو، فأزلنا عامل الذنب المفترض. هب أن الطريقة الوحيدة لجعل المتهم يتحدث هي من خلال تعذيب ابنته الطفلة (التي ليس لها علم بنشاطات والدها الإجرامية)، هل سيكون من المباح، أخلاقيًا، فعل ذلك؟ أعتقد أن أكثر النفعيين قسوة سيجفل من الفكرة. هذه النسخة من سيناريو التعذيب تُقدِّم امتحانًا أكثر دقة للمبدأ النفعي. إنها تنحي جانبًا بدهية أن الإرهابي يستحق العقاب على أية حال (بمعزل عن قيمة المعلومات التي نأمل استخراجها)، وتجعلنا نركِّز على تقويم الحسبة النفعية بمفردها.

مدينة السعادة

النسخة الثانية من قضية التعذيب (تلك التي فيها الابنة البريئة) تستدعي إلى الأذهان قصة قصيرة كتبتها أورسولا لي جوين، قصة «**أولئك الذين غادروا أوميلاز**»، عن مدينة تدعى أوميلاز، مدينة من السعادة والاحتفالات المدنية، مدينة ليس فيها ملوك ولا عبيد، مدينة بلا إعلانات ولا بورصة، مكان ليس فيه قنبلة نووية. مخافة أن نرى هذا المكان مكانًا لا يمكن تصوره لفرط عدم واقعيته، تُخبرنا المؤلفة شيئًا أخرى: «في قبو تحت أحد المباني العمومية فائقة الجمال، أو ربما في سرداب أحد البيوت الرحبة، ثمة غرفة، لها باب موصد وليس لها نوافذ». وفي هذه الغرفة تجلس طفلة. طفلة بلهاء هزيلة مُهملة، تعيش أيامها في حال بائس يرثى له.

> **الجميع يعرف أن الطفلة هناك، كل الناس في أوميلاز... الجميع يعرف أنه يتحتم عليها أن تكون هناك... الجميع يعرف أن سعادتهم، وجمال مدينتهم، ورقة صداقتهم، وصحة أطفالهم... وحتى وفرة محاصيلهم، والمناخ اللطيف لسمائهم، تعتمد برمتها على شقاء هذه الطفلة... لو تم إخراج الطفلة من هذا المكان الوضيع إلى نور الشمس، لو نظفوها وأطعموها وأراحوها، سيكون هذا شيئًا بهيجًا بالفعل. لكن لو حدث هذا، لذبلت وتحطمت كل مباهج أوميلاز، في نفس اليوم وفي الساعة ذاتها. فشقاء الطفلة هو شرط سعادتهم**[1].

هل هذا الشرط مقبول أخلاقيًا؟ الاعتراض الأول على بنتام، ذلك الاعتراض الذي يحتكم إلى حقوق إنسانية أصيلة، يقول: لا، حتى لو أدى إلى مدينة من السعادة. وسيكون من الظلم انتهاك حقوق طفلة بريئة، حتى لو كان هذا من أجل سعادة السواد الأعظم من الناس.

الاعتراض الثاني: عملة دارجة للقيم

تزعم النفعية تقديم علم للأخلاق، قائم على قياس وحساب السعادة، وأنها تزن الخيارات من دون أن تحكم عليها أخلاقيًا، وأنها تنظر إلى خيارات جميع الناس بالتساوي. وهذه الروح غير الحُكْمية مصدر الكثير من جاذبيتها. كذلك وعدها أن

(1) Ursula K. Le Guin, «**The Ones Who Walked Away from Omelas**,» in Richard Bausch, ed., Norton Anthology of Short Fiction (New York: W. W. Norton, 2000).

تجعل الخيار الأخلاقي علمًا، هو أمر يحكم غالبية المنطق الاقتصادي المعاصر. ولكن من أجل حساب جميع الخيارات، لا بد من وزنها على ميزان واحد. ولا تقدم نفعية بنتام هذه العملة الدارجة.

لكن هل من الممكن تحويل كل الأفعال الأخلاقية إلى عملة قيمية واحدة من دون ضياع شيء أثناء عملية التحويل؟ يشك الاعتراض الثاني على النفعية في هذا. يقول الاعتراض، إنه لا يمكن حصر كل القيم في عملة دارجة للقيم.

لتحرِّي هذا الاعتراض، لننظر كيف يُطَبق المنطق النفعي في «تحليل الخسائر والمكاسب»، بصفته صيغة شائعة الاستخدام في الحكومات والشركات. يحاول تحليل الخسائر والمكاسب أن يسبغ على الخيارات الاجتماعية المعقدة صبغة عقلانية ودقيقة، من خلال تحويل خسائر ومكاسب الخيارات المتوفرة إلى رقم نقدي، ومن ثم مقارنتها.

فوائد سرطان الرئة

لشركة التبغ فيليب موريس حصة كبيرة في سوق جمهورية التشيك، التي ما زال فيها التدخين شائعًا ومقبولًا اجتماعيًا. قررت الحكومة هناك، مدفوعة بمخاوف ارتفاع التكاليف الصحية للتدخين، التفكير برفع الضرائب على السجائر. فاصطنعت فيليب موريس، على أمل صد قانون رفع الضرائب، تحليلًا لخسائر ومكاسب التدخين على الميزانية القومية التشيكية.

وجدت الدراسة أن الحكومة تكسب المزيد من الأموال بسبب التدخين، لا العكس. كانت الفكرة كما يلي: صحيح أن المدخنين يُثْقِلون الميزانية بتكاليف طبية باهظة بينما هم أحياء، لكنهم يموتون باكرًا؛ وهكذا يوفرون على الحكومة مبالغ جمّة كانت ستُدفع في التأمين الصحي، وفي التقاعد، وفي إيواء المسنين. ووفقًا للدراسة، ما إن نأخذ «التأثيرات الإيجابية» للتدخين في الاعتبار، بما فيها مداخيل ضرائب السجائر، والموت الباكر للمدخنين، فإن التدخين يوفِّر للخزانة التشيكية ما يقارب من 147 مليون دولار في السنة[1].

(1) Gordon Fairclough, «Philip Morris Notes Cigarettes' Benefits for Nation's Finances,» **Wall Street Journal**, July 16, 2001, p. A2. The text of the report, «Public Finance Balance of =

الذي حصل أن تحليل الخسائر والمكاسب هذا كان له وقع كارثي على سمعة فيليب موريس. كتب أحد المعلقين: «كانت شركات التبغ تنكر أن التدخين يقتل، والآن نراها تتباهى بأن التدخين قاتل»[1]. ونشرت مجموعة مناهضة للتدخين إعلانات صحافية فيها صورة لجثة في مشرحة مربوط في إبهام قدمها رقعة سعر كُتِب عليها: 1,227 دولار، تمثّل قيمة كل توفير تحصل عليه الحكومة التشيكية من الوفيات المتعلقة بالتدخين. نتيجة للغضب والتهكم الشعبي، أصدر المدير التنفيذي لفيليب موريس اعتذارًا قال فيه إن الدراسة أبانت عن «استحقار غير مقبول للقيم الإنسانية الأساسية»[2].

سيقول بعضهم إن دراسة فيليب مورس عن التدخين تُظهر الرعونة الأخلاقية لتحليل الخسائر والمكاسب، وللتفكير النفعي الذي يقف خلفها. فرؤية أن سرطان الرئة، في نهاية المطاف، نعمة، يكشف عن استحقار عميق للحياة الإنسانية. وأيُّ سياسة يمكن الذود عنها أخلاقيًا تجاه التدخين لا بد لها أن تنظر في آثاره على الصحة العامة، وعلى رفاه الإنسان، وليس تأثيره في الميزانية فقط.

ولكن لن ينازع أي نفعي في أهمية هذه الاعتبارات الواسعة، أي الألم والمعاناة، وحزن العائلات، وخسارة الحياة. لقد أنشأ بنتام مفهوم المنفعة لأجل أن يفوز بمقياس واحد يزن به مختلف الأشياء التي نُعنى بها، بما فيها قيمة الحياة الإنسانية. وبالنسبة لمن يعتنق مذهب بنتام، لا تحرج دراسة التدخين المبادئ النفعية، بل هي تسيء تطبيقها. فتحليل شاملٍ للخسائر والمكاسب سيضيف للحسبة الأخلاقية رقمًا يُعبِّر عن تكلفة الموتِ المبكِّر على المدخن وعائلته، وسيزنه مقابل التوفير الذي يقدمه موت المدخن المُبكِّر للحكومة.

هذا يعيدنا إلى سؤال ما إذا كان يمكن تمثيل كل القيم في صورة نقدية. تحاول بعض صُور تحليل الخسائر والمكاسب فعل هذا، إلى درجة وضع قيمة دولارية للحياة

Smoking in the Czech Republic,» November 28, 2000, as prepared for Philip Morris by Arthur D. Little International, Inc., is available online at Click Hereand at www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Study.htm and at www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmczechstudy.pdf. =

(1) Ellen Goodman, «Thanks, but No Thanks,» **Boston Globe**, July 22, 2001, p. D7.

(2) Gordon Fairclough, «Philip Morris Says It's Sorry for Death Report,» **Wall Street Journal**, July 26, 2001, p. B1.

الإنسانية. وسنرى مثالين لاستخدام تحليل الخسائر والمكاسب أثارا حفيظة أخلاقية، ليس لأنهما أغفلا حساب قيمة الحياة الإنسانية، بل لأنهما حسباها.

خزانات الوقود المتفجرة

خلال السبعينيات كانت سيارة فورد بينتو إحدى أكثر السيارات مبيعًا في الولايات المتحدة. ولكن لسوء الحظ، كان خزان وقودها عرضة للانفجار إن اصطدمت بها سيارة من الخلف. أكثر من خمسمائة شخص ماتوا جرّاء احتراق سيارتهم البينتو، وأكثر من هذا العدد عانوا من حروق بالغة. حين قاضى أحد الضحايا شركة فورد بسبب التصميم المعيب، تبيّن أن مهندسي فورد كانوا على علم بالخطر الذي يمثله خزان الوقود، ولكن مديري الشركة كانوا قد أجروا تحليلًا للخسائر والمكاسب وقرروا أن مردودات إصلاحه (بالحيوات التي سَتُنقذ، والإصابات التي سَتُتجنب) لا تستحق الدولارات الأحد عشر لكل سيارة، وهي كلفة وضع جهاز يجعل خزان الوقود أكثر أمانًا[1].

من أجل حساب المكاسب المُحصَّلة من خزان وقود أكثر أمانا، قدرت فورد أن 180 وفاة و180 إصابة ستنتج من عدم تغيير شيء. ومن ثم وضعت قيمة نقدية لكل حياة فُقِدت ولكل إصابة حَصَلت، فكانت قيمة الحياة الواحدة 200,000 دولار، وقيمة كل إصابة 67,000 دولار. وأضيف إلى هذه الأرقام مقدار سيارات البينتو التي يُرجَّح أنها ستحترق، فصار ناتج مكاسب الإصلاح هو 49,5 ميلون من الدولارات. ولكن كلفة إضافة القطعة البالغ سعرها 11 دولارًا إلى 12,5 مليون مركبة ستكون 137,5 مليون دولار. فاستنتجت الشركة أن تكلفة إصلاح خزان الوقود لا تستحق المكاسب المتأتية من جعل السيارة أكثر أمانًا.

عندما علمت هيئة المحلفين بأمر الدراسة، اجتاحها الغضب، فحكمت على الشركة أن تدفع للمدعي 2,5 مليون دولار تعويضًا عن الأضرار، وأن تدفع 125 مليون

(1) The court case was Grimshaw v. Ford Motor Co., 174 Cal. Reporter 348 (Cal. Ct. App. 1981). The cost-benefit analysis was reported in Mark Dowie, «Pinto Madness,» Mother Jones, September/October 1977. For a similar General Motors case, see Elsa Walsh and Benjamin Weiser, «Court Secrecy Masks Safety Issues,» **Washington Post,** October 23, 1988, pp. A1, A22.

تأديبية (ولقد قُلل المبلغ لاحقًا إلى 3,5 ملايين)[1]. ربما اعتبر المحلفون وضع قيمة نقدية على حياة إنسان غلطًا، أو ربما اعتقدوا أن 200,000 دولار هي مبلغ بخس. لكن فورد لم تأت بهذا المبلغ من نفسها، وإنما أخذته من وكالة حكومية. ففي بداية السبعينيات حسبت إدارة أمن الطرق الفدرالية السريعة تكلفة حوادث السير، حسبتها من جهة الخسائر في الإنتاجية والتكاليف الصحية وتكاليف الجنازة، وكذلك ألم ومعاناة الضحية، وتوصلت الوكالة إلى مبلغ 200,000 لكل ضحية.

إن كان اعتراض المحلفين على المبلغ، لا على المبدأ، فيمكن للنفعي أن يسلِّم بهذا. قلة من الناس سيختارون الموت في حادث سيارة مقابل 200,000 دولار، فالغالبية يفضّلون الحياة. ولتقاس التأثيرات القصوى لحوادث السير على المنفعة، يجب تضمين خسارة الضحية لسعادته المستقبلية، وليس خسارته للمدخول وتكاليف الجنازة فقط. إذن ما التقدير الأكثر دقة للقيمة الدولارية لحياة الإنسان؟

تخفيض المسنين

عندما حاولت وكالة حماية البيئة الأميركية أن تجيب عن هذا السؤال، أثارت هي كذلك فضيحة أخلاقية، ولكن من نوع مختلف. في عام 2003، قدمت الوكالة تحليل خسائر ومكاسب لمعايير جديدة للتحكم بتلوث الهواء، ووضعت مبلغًا سخيًا على الحياة الإنسانية، أكثر من فورد، ولكنه كان محكومًا بتفريق عمري: كل حياة تُستبقى بسبب هواء أنظف تساوي 3,7 ملايين دولار، باستثناء المسنين الذين جاوزوا السبعين، فلقد قُدِّرت حياتهم بمبلغ 2,3 مليون دولار. وراء هذا التفريق في التقدير فكرة نفعية، هي: أن الفائدة الناتجة عن استبقاء حياة مسن أقل من تلك الناتجة عن استبقاء حياة شخص أكثر شبابًا (أمام الشخص الأكثر شبابًا حياة أطول ليعيش، وبالتالي سعادة أكبر ليتمتع بها). لم يرَ المدافعون عن حقوق المسنين الأمر بهذه الطريقة، فاعترضوا على «تخفيض المسنين»، وحاجوا أن ليس من حق الحكومة وضع مبلغ أكبر لحياة الشباب

---

(1) W. Kip Kiscusi, «Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?,» **Stanford Law Review 52** (1) (February 2000): 569.

من حياة المسنين. مدهوشة من الاحتجاج قامت الوكالة بالتخلي عن التخفيض، وسحبت التقرير[1].

نقاد النفعية يشيرون لهذه الأحداث كدليل على ضلال تحليل الخسائر والمكاسب، وأن وضع قيمة نقدية على الحياة الإنسانية هو عمل بليد أخلاقيًا. المدافعون عن تحليل الخسائر والمكاسب ينفون هذا، ويقولون إن العديد من الخيارات الاجتماعية تُقايض، ضمنيًا، عددًا من الأرواح مقابل سلع وخدمات. ويُصرُّون أن للحياة الإنسانية مبلغًا، شئنا أم أبينا.

استخدام السيارة، على سبيل المثال، يفرض موت عدد متوقع من الناس. يموت في الولايات المتحدة سنويًا أكثر من أربعين ألفًا نتيجة حوادث السيارات، لكن هذا لا يجعلنا، كمجتمع، نتخلى عن استخدام السيارات، بل لا يجعلنا حتى نُخفِّض حدود السرعة القصوى. فخلال أزمة النفط عام 1974، أصدر الكونغرس قانونًا قوميًا يحدد السرعة في جميع الولايات إلى خمسة وخمسين ميلًا في الساعة. وعلى الرغم من أن الهدف هو الحد من استهلاك الوقود، كان لتقليل السرعة القصوى أثر تقليل ضحايا حوادث السير.

في عام 1980 رفع الكونغرس هذا التقييد، فرفعت أغلب الولايات حدود السرعة إلى ستة وخمسين ميلًا في الساعة؛ فوفّر السائقون الوقت، لكن ارتفعت وفيات السير. في ذلك الحين لم يقم أحد بتحليل الخسائر والمكاسب لتحديد ما إذا كانت فوائد القيادة بسرعة أكبر تستحق الخسائر في الأرواح، ولكن بعدها بسنوات قام اثنان من الاقتصاديين بالحسبة. حدّدا إحدى فوائد رفع السرعة القانونية، ألا وهي الوصول سريعًا من المنزل إلى العمل، والعكس، وحسبا الفوائد الاقتصادية الناتجة عن توفير الوقت (قُيِّمت الساعة بأجر 20 دولارًا)، وقسّما هذه الفوائد على عدد الوفيات المحتملة من السرعة، فاكتشفا أنه لأجل التمتع بالقيادة سريعًا، كان الأميركيون، عمليًا، يُقيِّمون الحياة الإنسانية الواحدة بقيمة 1,54 مليون دولار. وهذا

(1) Katharine Q. Seelye and John Tierney, «E.P.A. Drops Age-Based Cost Studies,» **New York Times**, May 8, 2003, p. A26; Cindy Skrzycki, «Under Fire, E.P.A. Drops the 'Senior Death Discount,'» **Washington Post**, May 13, 2003, p. E1; Robert Hahn and Scott Wallsten, «Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?),» **Washington Post**, June 1, 2003.

هو المكسب الاقتصادي الذي يكسبه الأميركيون من القيادة عشرة أميال أكثر مقابل كل ضحية[1].

يشير أنصار تحليل الخسائر والمكاسب إلى أننا حين نقود بسرعة خمسة وستين ميلًا في الساعة بدلًا من خمسة وخمسين، فنحن ضمنيًا نقيّم الحياة الإنسانية بمبلغ 1,54 مليون، وهو مبلغ أرخص بكثير من المبلغ الذي تستخدمه عادة الوكالات الحكومية الأميركية لتقدير حياة كل إنسان، مبلغ 6 ملايين دولار، في عملية تقرير سياسات مكافحة التلوث وتنظيمات الصحة والسلامة. إذن لماذا لا نكون واضحين إزاء هذا الأمر؟ يقولون، ما دامت مقايضة بعض مستويات السلامة مقابل بعض المنافع والخدمات أمرًا لا مفر منه، فعلينا أن نقوم لها ونحن واعون بها، وإن علينا مقارنة المكاسب والخسائر بصورة منهجية قدر المستطاع، حتى لو عنى هذا وضع مبلغ على الحياة الإنسانية.

ينظر النفعية إلى نفورنا من وضع قيمة نقدية على الحياة الإنسانية على أنه باعث يجب تجاوزه، ومحظور يعيق التفكير الرائق والعقلاني في الخيارات الاجتماعية. أما بالنسبة لنقاد النفعية فهذا التردد والنفور الذي فينا، يعني وجود شيء داخلنا له أهمية أخلاقية، أي فكرة أن من المحال التعبير عن كل القيم والمباهج في مقياس واحد.

ألم مقابل أجر

غير جلي كيف يمكن أن يحسم هذا النزاع، وإنما بعض علماء الاجتماع المأخوذين بالتجريب حاولوا. في ثلاثينيات القرن العشرين حاول عالم اجتماع نفسي اسمه إدوارد ثورندايك البرهنة على الفرضية النفعية، أعني إمكانية تحويل رغباتنا واشمئزازاتنا المتفاوتة ظاهريًا، إلى عملة سائدة من اللذة والألم. فأجرى استطلاعًا على فتية كانوا يتلقون إعانة حكومية، سائلًا إياهم عن المبلغ الذي يرتضونه مقابل التعرض لتجارب معينة. على سبيل المثال: كم المبلغ الذي تقبله مقابل «خلع سن أمامي علوي؟»

(1) Orley Ashenfelter and Michael Greenstone, «Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life,» **Journal of Political Economy** 112, Supplement (February 2004): S227–67.

أو «بتر أصبع قدمك الصغير؟» أو «أكلك لدودة حية يبلغ طولها ستة بوصات؟» أو «خنقك لقطة بيديك حتى الموت؟» أو «أن تعيش طوال ما بقي من حياتك في مزرعة في كنساس، بعيدًا عن أي مدينة؟»[1].

أي هذه الخيارات حصل على أعلى مبلغ، وأيها أقل مبلغ؟ ها هي قائمة الأسعار التي ظهرت في الاستطلاع (بقيمة الدولار عام 1937):

السن: 4,500

الإصبع: 57,000

الدودة: 100,000

القطة: 10,000

المزرعة: 300,000

ظن ثورندايك أن نتائج دراسته تدعِّم فكرة أن كل الأشياء يمكن أن تقاس وتقارن على أساس مقياس واحد، يقول: «كل رغبة توجد، فهي توجد وفق كمية معينة، وهكذا يمكن قياسها. حياة الكلب أو القطة أو الدجاجة... تتكون وتتحدد بشكل رئيس من خلال الشهوات والرغبات وتلبيتها. وكذلك هي حياة الإنسان، ولكن شهوات الإنسان ورغباته أكثر عددًا وأبعد مدى وأكثر تعقيدًا»[2].

ولكن الطبيعة الخرقاء لقائمة أسعار ثورندايك تشير إلى عبثيِّة هذه المقارنة. فهل يمكن أن نستنتج فعلًا أن المستجوبين يعتبرون العيش في مزرعة في كنساس أسوأ بثلاثة أضعاف من أكل دودة، أم أن هذه التجارب تختلف اختلافًا جذريًا يجعل مقارنتها ببعض لا معنى له؟ يُقر ثورندايك أن ثلث المستجوبين قالوا إنه لا يوجد قدر من المال يمكن أن يجعلهم يقدمون على هذه التجارب، معتبرينها «مستهجنة بشكل لا متناهٍ»[3].

(1) Edward L. Thorndike, **Human Nature and the Social Order** (New York: Macmillan, 1940). Abridged version edited by Geraldine Joncich Clifford, (Boston: MIT Press, 1969), pp. 78–83.

(2) Ibid., p. 43.

(3) Ibid.

فتيات سانت آن

قد لا يكون هناك برهان قاطع يدعم أو يدحض زعم أن كل القيم الأخلاقية يمكن تمثيلها في مقياس واحد، من دون أن تفقد شيئًا من قيمتها. وإنما هناك قضية أخرى تضع هذا الزعم موضع تساؤل:

في السبعينيات، عندما كنت طالب دراسات عليا في أوكسفورد، كانت كليات الأولاد والبنات مفصولة عن بعضها، وكان لدى كليات البنات قوانين داخلية ضد مبيت الزوار الذكور في غرف النساء. هذه القوانين نادرًا ما طُبقت ودائمًا ما انتهكت، على الأقل هذا ما قيل لي. لم يعد غالبية مسؤولي الكلية ينظرون إلى تطبيق تصورات تقليدية حول الأخلاق الجنسية بصفته وظيفتهم، فازداد الضغط من أجل تخفيف هذه القوانين، وأدى هذا إلى جدل في كلية سانت آن، إحدى الكليات الخاصة بالفتيات فقط.

كانت بعض النساء في هيئة التدريس تقليديات، وعارضن السماح للذكور بالزيارة على أساس أخلاقي تقليدي: ليس من الأخلاقي للفتيات العزباوات قضاء الليل مع الرجال. ولكن الزمن تغيّر، والتقليديون يخجلون من تقديم أسبابهم الحقيقة للاعتراض، فترجموا اعتراضهم إلى لغة نفعية. قالوا: «إن بات الذكور في غرف الفتيات، فإن التكاليف المادية على الكلية سترتفع»، حتمًا ستتسأل: كيف؟ قالوا: «إن بات الشباب فإنهم سيتحممون، مما يؤدي إلى إهدار الماء الساخن» وكذلك، «سيتعيّن علينا تغيير المفارش أكثر من المعتاد».

الإصلاحيون قابلوا حجة التقليديين من خلال إقرار تسوية: كل فتاة يسمح لها باستقبال ثلاثة ضيوف كل أسبوع كحد أقصى، بشرط أن يدفع كل ضيف رسومًا قيمتها خمسون بنسًا مقابل كل ليلة يبيت فيها لتغطية نفقات الكلية. في اليوم التالي، عنونت الجاردين: «فتيات سانت آن: الليلة مقابل خمسون سنتًا». هكذا، لغة الفضيلة لم تستقم حين تُرجمت إلى لغة المنفعة. وبعد حين، جرت إزالة القوانين الداخلية، وكذلك الرسوم.

جون ستيورت ميل

رأينا الاعتراضات على مبدأ بنتام، القائل «بأكبر قدر من السعادة»، وهي في مجملها تقول إن هذا المبدأ لا يقيم وزنًا للكرامة الإنسانية والحقوق الفردية؛ وإنه

يختزل كل ما له أهمية أخلاقية في مقياس واحد، هو اللذة والألم. فإلى أي مدى هذه الاعتراضات مُقنعة؟

اعتقد جون ستيوارت ميل (1806–1873) أنه من الممكن الإجابة عنها. فعبد جيل من بنتام، حاول ميل أن ينقذ النفعية من خلال اسباغ حُلَّة إنسانية عليها، مخففًا من غلوائها الرياضية. كان جون ستيورت ميل ابنًا لجيمس ميل، أحد أصدقاء وتلاميذ بنتام. درَّس جيمس ميل ابنه تدريسًا منزليًا، وصار جون ستيورت في فتوته طفلًا أعجوبة. فلقد درس الإغريقية في عمر الثالثة، واللاتينية في عمر الثامنة، وفي الحادية عشرة كتب تاريخًا في القانون الروماني. عانى في العشرين من انهيار عصبي جعله مكتئبًا لسنوات عديدة، ثم التقى هاريت تايلور التي كانت متزوجة في ذلك الحين، ولديها طفلان، ولكنها صارت صديقة مقربة لميل. وبعد مرور عشرين سنة توفى زوج هاريت، وتزوجت ميل. ودائمًا ما أقرَّ ميل بفضل هاريت عليه، معتبرًا إيّاها أعظم رفيق فكري، وخير عون له في تقويم مذهب بنتام.

دعوى الحرية

يمكن قراءة كتابات ميل كمحاولة شاقة وعسيرة للتوفيق بين الحقوق الفردية والفلسفة النفعية التي ورثها من والده وأخذها عن بنتام. يُعدُّ كتابه «**عن الحرية**» (1859) الدفاع الكلاسيكي عن الحرية الفردية في العالم الناطق بالإنجليزية. ومبدأه الرئيس هو، أنه يجب أن يكون الناس أحرارًا شريطة ألا يؤذوا أحدًا. وليس للحكومة أن تعترض حرية فرد، سواء لأجل أن تحمي الفرد من نفسه، أو لأجل أن تفرض عليه معتقدات الأغلبية في الطريقة المثلى للعيش. يقول ميل، إن الأفعال الوحيدة التي يكون فيها الشخص مسؤولًا عنها أمام المجتمع، هي الأفعال التي تؤثر على الآخرين. وما دمت لا أؤذي أحدًا، فإن «حق استقلالي تام ومطلق. وأنا سيد نفسي، على جسدي وعقلي»[1].

يبدو أن هذا الاعتبار غير المهادن للحقوق الفردية سيحتاج شيئًا أقوى من النفعية

(1) John Stuart Mill, **On Liberty** (1859), Stefan Collini, ed. (Cambridge University Press, 1989), chap. 1.

لتسويغه. فماذا لو أن الأغلبية الغالبة تحتقر مذهبًا دينيًا صغيرًا وتريد حظره، أليس من المتوقع، بل من الأرجح، أن حظر هذا الدين سيجلب سعادة كبرى لعدد أكبر؟ صحيح أن هذه الأقلية المحظورة ستصيبها التعاسة ويخالجها الإحباط، ولكن الأكثرية كبيرة بالفعل، وشعورها قوي في كراهيتها للكفرة، ومجموع سعادتها يرجح على معاناة الأقلية. وإذا كان هذا السيناريو واردًا، فإن النفعية قاعدة ليست متينة للحرية الدينية. ويبدو أن مبدأ ميل في الحرية سيحتاج أرضية أخلاقية أصلب من نفعية بنتام.

ولكن ميل لا يقر هذا، ويؤكد أن دعوى الحرية تقوم بصورة تامة على اعتبارات المنفعة: «من المناسب القول إني امتنعت عن قبول أي سند لحجتي مصدره فكرة مجردة عن الحقوق، أي بمستقل عن المنفعة. إني أعتبر المنفعة الإجابة النهائية لكل المسائل الأخلاقية، شريطة أن تكون منفعة في معناها الأوسع، أي قائمة على المصالح المستدامة للإنسان باعتباره كائنًا تقدميًا»[1].

يعتقد ميل بتعظيم المنفعة، لكن ليس حالة إثر حالة، بل على المدى البعيد. ويقول، إنه بمرور الوقت، فإن احترام الحرية الفردية سيؤدي إلى سعادة إنسانية أكبر. فالسماح للأغلبية أن تُسْكِت المخالفين أو أن تكمم الأحرار من المفكرين، قد يزيد المنفعة اليوم، ولكن سيجعل حال المجتمع أسوأ، وتغدو سعادته أقل على المدى الطويل.

لماذا نفترض أن احترام الحقوق الشخصية، وكفالة حق الاعتراض للمخالفين، سيؤسس لرفاه المجتمع على المدى البعيد؟ يقدم ميل أسبابًا عدة: الرأي المعارض قد يكون صحيحًا، أو صحيحًا إلى حد ما، فيؤدي لتصحيح الرأي الغالب. وحتى إن لم يكن صحيحًا، فإنه يضع الرأي الغالب موضع الاختبار الدائم، مما يجنبه الوقوع تحت طائل الجمود والهوى. وأخيرًا، فالمجتمع الذي يجبر أفراده على اعتناق أعراف وتقاليد معينة، يميل إلى الوقوع في التماثل الخانق، ويحرم نفسه من الطاقة والحيوية التي تدفع لتقدم المجتمع.

تخمينات ميل عن التأثيرات الاجتماعية المفيدة والصحية للحرية مقنعة إلى حد كبير. ولكنها لا تقدم قاعدة أخلاقية مقنعة للحريات الشخصية، وهذا لسببين

(1) Ibid.

على الأقل: الأول، أن ربط احترام الحريات الشخصية بالارتقاء بالمجتمع على سلّم التقدم، يجعل الحريات رهينة للاحتمالات والطوارئ. لنفترض العثور على مجتمع حقق سعادة طويلة المدى بوسائل استبدادية؛ ألن يكون واجبًا على النفعي الإقرار بأنه، في هذا المجتمع، الحرية الشخصية ليست مطلبًا أخلاقيًا. ثانيًا، تقعيد الحقوق على الاعتبارات النفعية يفتقر إلى معنى أن انتهاك حقوق فرد يعني إنزال ظلم بالفرد، أيما كان التأثير على رفاه المجتمع. فإن اضطهدت الأكثرية معتنقي دين مكروه، أليس هذا جورًا على معتنقي هذا الدين، بصفتهم أفرادًا؛ بغضّ النظر عن أي تأثيرات سيئة لمثل هذا الانعدام في التسامح على المجتمع ككل في المدى الأبعد؟

لدى ميل إجابة عن هذه الطعون، ولكنها تخرج به عن حدود الأخلاق النفعية. فيقول إن إجبار شخص على العيش وفق عرف، أو تقليد أو فكر سائد، خطأ، لأنه يحرم الفرد من تحقيق الغاية الإنسانية العظمى التي هي التنمية الحرة والكاملة لقدراته وملكاته. فالخضوع والامتثال، في نظر ميل، هما من أعداء الحياة الفاضلة.

> **قدرات الإنسان، والتي هي الإدراك والحكم والتمييز والشعور والتفكير، بل وحتى التفضيلات الأخلاقية، كلها تُمارس من خلال اتخاذ قرار فحسب. ذلك الذي يفعل الفعل لأنه هو العرف لا يتخذ قرارًا، ولا يدرّب ملكته في التمييز وإرادة الأفضل، لأن العقل والخلق مثل القوة العضلية، لا تتحسن إلا بالممارسة. وذلك الذي يترك العالم، أو عالمه، يقرر خطة حياته لا يحتاج أي قدرة سوى قدرة التقليد التي لدى القرد. وأما الذي يتخذ قراراته بنفسه ويرسم خطته بيده، يوظّف كل قدراته[1].**

يقرُّ ميل أن اتباع الأعراف والتقاليد قد يقود الإنسان إلى حياة راضية ويبعده عن الأذى، «ولكن أي قيمة له كإنسان؟ فليس من المهم فقط ما الذي يفعله الإنسان، بل وكيف يفعله أيضًا»[2].

إذن، فالأفعال والتبعات ليست كل ما يهم، فالشخصية تُعتبر أيضًا. والفردانية،

---

(1) Ibid., chap. 3.

(2) Ibid.

بالنسبة لميل، مهمة ليس للذة التي تجلبها، وإنما للشخصية التي تكشف عنها: «إن من ليس له نزعاته ورغباته الخاصة به، لا شخصية له. كما أن محركًا بخاريًا لا شخصية له»[1].

كان الاحتفاء العنيف بالفردانية هو إسهام ميل في كتابه «**عن الحرية**». ولكنه كان في نفس الوقت بدعة، لأنه يستعين بأفكار أخلاقية تتجاوز المنفعة، كأفكار الشخصية والازدهار الإنساني. وهذا ليس توسيعا وإطنابًا في مبدأ بنتام، بل هو ارتداد عنه، على الرغم من مزاعم ميل.

اللذات السامية

كذلك يتبين من رد ميل على الاعتراض الثاني على النفعية، أنها تختزل كل القيم في مقياس واحد، وأنه يرتكز على أفكار أخلاقية تستقل عن المنفعة. في مقالة مطولة بعنوان «**النفعية**» (1861)، كتبها ميل بعد فترة من «**عن الحرية**»، حاول أن يبيّن أن النفعيين بإمكانهم التفريق بين لذات رفيعة وأخرى دنيئة.

فبالنسبة لبنتام، اللذة هي اللذة، والألم هو الألم، سيان في كل واحدة من كلتا الحالتين. والقاعدة الوحيدة للمفاضلة بين التجارب هي: في كثافة ومدة اللذة، أو الألم، الذي تنتجه. وما يدعى بالملذات السامية أو الفضائل النبيلة هي ببساطة الأشياء التي تنتج لذة أقوى وأطول. فلا يرى بنتام فرقًا نوعيًا بين الملذات: «إذا تساوى مقدار اللذة، فلا فرق بين الشِعْر ورمي النرد»[2].

بعض من جاذبية نفعية بنتام هي في روحها غير الحُكْمية، أي قبولها لخيارات الناس كما هي، من دون أن توقع أحكامًا أخلاقية عليها، فكل الخيارات على قدم المساواة. فيرى بنتام أنه من العجرفة الحكم أن بعض الملذات، في جوهرها، خير من ملذات أخرى. فبعض الناس يعجبه موزارت، وبعضهم تعجبه مادونا؛ وبعضهم

(1) Ibid.

(2) The quote comes from an obscure writing by Bentham, **The Rationale of Reward**, published in the 1820s. Bentham's statement was brought to prominence by John Stuart Mill. See Ross Harrison, **Bentham** (London: Routledge, 1983), p. 5.

يعشق الباليه، وآخر يحب البولينغ؛ وبعضهم يقرأ أفلاطون، وآخر يقرأ بينتهاوس(*). فمن له الحق أن يقرر ما اللذات الأرفع، أو الأنبل، من بين الملذات؟

هذا الرفض للتفريق بين ملذات سامية وأخرى منحطة راجع لإيمان بنتام أن كل القيم يمكن أن تقاس وتقارن في مقايس واحد. فإذا كانت التجارب تختلف بين بعضها في كم اللذة والألم، وليس في نوعهما، فمن المعقول قياسهما في مقايس واحد. ولكن بعضهم يعترض على النفعية من هذا الوجه، إذ يعتقدون وجود لذات أسمى فعلًا من أخرى. فإن كانت هناك لذات سامية وأخرى منحطة، فلماذا يجب على المجتمع قياس جميع الخيارات على قدم المساواة؟ دع عنك اعتبار مجموع هذه الخيارات أنها الأصلح.

فكر مرة أخرى برمي الرومان المسيحيين إلى الأسود في الاستاد، فأحد الاعتراضات على هذا المشهد الدموي هو أن هذا الفعل ينتهك حقوق الضحايا. ولكن اعتراضًا آخر يقول إن هذا الفعل يغذي ملذات موجودة لدى المشاهدين، بدلًا من أن ينمّي فيهم ملذات نبيلة. أفليس من الأفضل تغيير هذه الخيارات بدل إشباعها؟

يقال إن البيوريتانيين(**) منعوا مصارعة الدببة، ليس لأنها تلحق الألم بالدببة، بل لأنها تعطي لذة للمتفرج. لم تعد مصارعة الدببة طريقة شائعة لتزجية الوقت، ولكن مصارعة الكلاب ومصارعة الديكة لا تزال تحمل جاذبية مستمرة، وبعض القوانين تحظرها. أحد مسوغات الحظر هو درء القسوة على الحيوان. ولكن مثل هذه القوانين قد تعكس أيضًا حكمًا أخلاقيًا في أن استمداد اللذة من مصارعة الكلاب أمر ممقوت، وأنه شيء على المجتمع المتحضر ردعه. وليس عليك أن تكون بيوريتانيًا للتعاطف مع هذا الحكم.

كان بنتام ليحسب كل الخيارات، بغض النظر عن قيمتها، في تحديده لماهية القانون. لكن إن كان أكثر الناس يفضلون مشاهدة مصارعة الكلاب على مشاهدة لوحات رامبرانت، فهل على المجتمع دعم ساحات مصارعة الكلاب بدل المتاحف؟ وإن كانت بعض الملذات وضيعة ومنحطة، فلماذا يكون لها وزن في تقرير القوانين؟

(*) مجلة إباحية.

(**) البيوريتان، أو الطهوريون، طائفة بروتستانتية اشتهرت بمناداتها بالزهد والإعراض عن الملذات.

يحاول ميل إنقاذ النفعية من هذا الاعتراض، فعلى عكس بنتام، يؤمن ميل بإمكانية التفريق بين ملذات رفيعة وملذات وضيعة؛ أي بإمكانية تقويم نوعية رغباتنا، وليس حجمها أو حدتها فقط. ويعتقد أن بإمكانه القيام بهذا التفريق من دون الاعتماد على أي أفكار أخلاقية سوى المنفعة.

يبدأ ميل بتقديم ولائه للعقيدة النفعية، يقول: «الأفعال تكون صحيحة بمقدار ما تنتجه من سعادة. والأفعال الخاطئة هي التي تنتج ما ينقض هذه السعادة. والسعادة يراد بها اللذة، وانعدام الألم، والتعاسة يراد بها الألم، وغياب اللذة». كذلك يؤكد «نظرية الحياة التي عليها تقوم الأخلاق، أعني اللذة والتحرر من الألم هما الغاية الوحيدة، وأن كل المرغوبات هي أشياء ترغب إما للذة فيها وإما لأنها وسيلة لجلب اللذة وتجنب الألم»[1].

وعلى الرغم من توكيده أن اللذة والألم كل ما يهم، يقر ميل أن «بعض اللذات مرغوبة أكثر، ولها قيمة أكبر». كيف نعرف أي اللذات أسمى؟ يقدم ميل اختبارًا بسيطًا: «من بين لذتين، إن كان كل من جربهما، أو أغلب من جربهما، يقرر أن إحداها أفضل، بغض النظر عن أية نوازع أخلاقية لأجل تفضيلها؛ كانت هذه اللذة هي اللذة المنشودة»[2].

لهذا الاختبار ميزة واحدة واضحة: أنه لا يغادر الفكرة النفعية التي تقول إن الأخلاق تقوم، حصرًا، على رغباتنا. يكتب ميل: «الطريقة الوحيدة لتحديد أن شيئًا ما مرغوب، هو أن الناس فعلًا ترغب فيه»[3]. ولكن كوسيلة للتوصل إلى تفريق نوعي بين الملذات، فاختباره مكشوف أمام اعتراض واضح: أليس من المعتاد أننا نفضِّل الملذات المتدنية على الملذات الرفيعة؟ ألسنا نفضِّل أحيانًا الاستلقاء على الأريكة ومشاهدة مسلسل على التلفاز، على قراءة أفلاطون أو الذهاب إلى الأوبرا؟ أليس من الممكن أننا نفضل هذه التجارب المريحة من دون أن نعتبرها بالضرورة ذات شأن أكبر؟

---

(1) John Stuart Mill, **Utilitarianism** (1861), George Sher, ed. (Hackett Publishing, 1979), chap. 2.

(2) Ibid.

(3) Ibid., chap. 4.

شكسبير ضد آل سيمبسون

عندما أناقش تقرير ميل للملذات الرفيعة مع تلاميذي فإني أجرب نسخًا مختلفة لهذا الاختبار. أعرض عليهم ثلاثة نماذج من الترفيه الشعبي، هي: المصارعة العالمية (مشهد غليظ يهاجم فيه الذين يدعون بالمصارعين بعضهم بعضًا بالكراسي)؛ ومناجاة من هاملت يقوم بها ممثل شكسبيري؛ ومقطع من ذا سيمبسونز. ثم أسألهم سؤالين: أي هذه النماذج أمتعك أكثر (أي فيه لذة أكبر)؟ وأيها تعتقد أنه الأرفع، أو الأكثر قيمة؟

دومًا يفوز ذا سيمبسونز بأكثرية الأصوات باعتباره الأكثر إمتاعًا، يليه شكسبير (قلّة من الأرواح الشجاعة اعترفت بعشقها للمصارعة). ولكن حين أسألهم أي التجارب يعتبرونها أسمى نوعًا، يُجْمِع التلاميذ على شكسبير.

نتيجة هذا التصويت تمثّل تحديًا لاختيار ميل. فالعديد من التلاميذ يفضلون مشاهدة هومر سيمبسون، ولكنهم يعتقدون أن مناجاة هاملت تقدم لذة أسمى. وبصراحة، بعضهم قد يقول إن شكسبير أفضل فقط لأنه في قاعة دراسية ولا يريد أن يبدو عديم الثقافة. وبعض التلاميذ يقول إن ذا سيمبسونز، بسخريته العميقة ونقده الاجتماعي، ينافس فن شكسبير. لكن إن كان أغلب الذين جربوا هذين الأمرين، وفضّلوا مشاهدة ذا سيمبسونز، فمن الصعب على ميل استنتاج أن شكسبير أسمى نوعًا.

ومع ذلك، فميل لا يريد الانفكاك عن فكرة أن بعض المسالك في الحياة أنبل من مسالك أخرى، وحتى لو كانت هذه المسالك ستقود بالذين يسلكونها إلى رضى أقل: «الكائن الذي يحوز قدرات رفيعة يحتاج الكثير حتى يغدو سعيدًا، وعلى الأرجح فهو قادر على احتمال آلام أكبر... من ذلك الذي هو أدنى. وعلى الرغم من هذه العوائق، فمن غير الراجح أبدًا أن يتمنى الغوص في ما يعتبره نوعًا منحطًا من الوجود». لماذا نحن راغبون عن مبادلة حياة منحطة راضية بحياة نستخدم فيها قدراتنا السامية؟ يعتقد ميل أن السبب يتعلق «بحب الحرية واستقلال الشخصية»، ويستنتج أن «التسمية الأكثر مناسبة لهذه الأشياء هي الكرامة، والتي يملكها كل إنسان، بشكل أو بآخر»[1].

(1) Ibid., chap. 2.

يعترف ميل، أنه «أحيانًا تحت تأثير الإغراء»، حتى أكثرنا فضلًا، يؤجل لذة سامية، لأجل لذة متدنية عاجلة. كلنا يستسلم للاستلقاء على الأريكة أمام التلفاز بين الوقت والآخر، لكن هذا لا يعني أننا لا نعرف فرقًا بين رامبرانت والمسلسلات المعادة. يقدم ميل هذه النقطة في فقرة مشهودة: «من الأفضل أن تكون إنسانًا تعيسًا من أن تكون خنزيرًا سعيدًا، ومن الأحسن أن تكون سقراط تعيسًا من أن تكون أبله سعيدًا. وإن كان الأبله، أو الخنزير، لا يوافقني الرأي، فلأنه لم يجرب الأمرين»[1].

هذا التعبير المفعم بالإيمان بالقدرات الإنسانية الرفيعة جذاب، ولكن ميل يخرج فيه من الفرضية النفعية. فلم تعد الرغبات التي تحكمنا هي دليل تحديد ما النبيل وما الخسيس. إنه معيار مشتق من تصور للكرامة الإنسانية مستقل عن الرغبات والشهوات. فاللذائذ الرفيعة رفيعة ليس لأننا نفضلها، بل نحن نفضلها لأنها رفيعة. نحكم على هاملت أنه فن رفيع ليس لأنه يعجبنا أكثر من غيره، وإنما لأنه يخاطب ملكاتنا السامية، ويثري إنسانيتنا.

في حالة الحقوق الفردية، وكذلك في اللذائذ الرفيعة، أنقذ ميل النفعية من اتهام أنها تختزل كل شيء إلى عملية حسابية من اللذة والألم، ولكنه فقط استطاع فعل هذا من خلال الاحتكام إلى أفكار أخلاقية عن الكرامة الإنسانية واستقلال الشخصية بمعزل عن المنفعة.

بين دعاة النفعية، كان ميل الأكثر إنسانية، وكان بنتام الأكثر اطرادًا. مات بنتام عام 1832، في عمر الرابعة والثمانين. لكن إن ذهبت إلى لندن، فيمكنك زيارته. فلقد أوصى بأن يحفظ جسده، وأن يحنّط، ويعرض. هكذا يمكنك أن تجده في كلية لندن، حيث يجلس مُفكرًا في صندوق زجاجي، في ملابسه الحقيقة.

فقبل أن يموت بقليل سأل بنتام نفسه سؤالًا يتماشى مع فلسفته: كيف يمكن لميت أن ينفع الأحياء؟ وتوصل إلى أن له فائدة واحدة، هي أن يمنح جسده لدراسة التشريح. ولكن في حالة فيلسوف عظيم، فمن الأفضل أن يبقى جسده حاضرًا لإلهام وحث المفكرين من أجيال المستقبل[2]. ولقد وضع بنتام نفسه في الخانة الثانية.

---

(1) Ibid.

(2) I draw here and in the following paragraphs on the excellent account by Joseph Lelyveld, =

وفي الحقيقة، لم يكن التواضع من مزايا بنتام الجلية. فلم يكتفِ بوضع تعليمات صارمة لكيفية التعامل مع جسده وكيفية عرضه، فاقترح على أصدقائه وتلاميذه أن يجتمعوا سنويًّا «من أجل إحياء ذكرى مؤسس مذهب السعادة القصوى في الأخلاق والقانون»، وأنه حين يجتمعون، فإنهم يحضرون بنتام بينهم[1].

استجاب معجبوه لمطالبه. وما سماه «الترميز الذاتي»، صار أساسًا لمجتمع بنتام الدولي في ثمانينيات القرن العشرين. أما جسده المحنط فيتم جره إلى اجتماعات رئاسة الكلية، ويصفه مَحْضر الاجتماعات أنه «حاضر لكن من دون تصويت»[2].

على الرغم من التخطيط الحريص لبنتام، فإن تحنيط رأسه لم ينجح، ولذلك فإنه الآن يراقب برأس من شمع وضع له بدل الرأس الحقيقي. ورأسه الحقيقي، المخفي في خزانة الآن، كان يوضع على صحن بين قدميه حتى سرقه بعض الطلبة وطلبوا فدية مقابله[3]. حتى في موته: يقدم جريمي بنتام أقصى نفع لأكبر عدد.

= «English Thinker (1748–1832) Preserves His Poise,» **New York Times**, June 18, 1986.

(1) «Extract from Jeremy Bentham's Last Will and Testament,» May 30, 1832, on the Web site of the Bentham Project, University College London, at www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/will.htm.

(2) These and other anecdotes are related on the Web site of the Bentham Project, University College London, atwww.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/jb.htm.

(3) Ibid.

الفصل الثالث

هل أنفسنا ملك لنا؟ الليبرتارية (أصالة الحُريَّة والمِلْكيَّة)(*)

في كل خريف، تنشر مجلة فوربس قائمة بأغنى أربعمائة أميركي. طوال عقد تصدر مؤسس مايكروسوفت بيل غيتس القائمة، والذي قَدَّرت المجلة ثروته في عام 2008 بسبعة وخمسين مليار دولار. من بين أعضاء نادي الأثرياء هذا، المستثمر وارن بافت (تصنيفه الثاني، بثروة تبلغ خمسين مليار دولار)، فمالك وولمارت، فمؤسسو غوغل وأمازون، وكذلك رجال النفط ومديرو المحافظ المالية وملّاك شركات الإعلام وأباطرة العقار، ومقدمة البرنامج التلفزيوني أوبرا ونفري (في المركز 115، بثروة تبلغ مليارًا وسبعة ملايين دولار)، ومالك نادي اليانكيز النيويوركي جورج ستنبرنر (في المركز الأخير، بمليار وثلاثة ملايين دولار)[1].

ضخمة جدًا ثروة أغنى الأشخاص في الاقتصاد الأميركي، لدرجة كونك مليارديرًا يؤهلك بصعوبة لأن تكون داخل قائمة فوربس للأربعمائة. في الحقيقة، إن أثرى 1% من الأميركان يملكون ثلث ثروة البلد، وهي ثروة تفوق ما يملكه 9% من العائلات

(*) الكلام الواقع بين قوسين من عندي، بقصد تقديم ترجمة ممكنة لمغزى الليبرتارية.

(1) Matthew Miller and Duncan Greenberg, «The Forbes 400,» **Forbes**, September 17, 2008, at www.forbes.com/2008/09/16/forbes-400-billionaires-lists-400list08_cx_mn0917-richamericans_land.html.

الأميركية منخفضة الدخل. فأثرى 10% من الأميركان يحصلون على 42% من الدخل، ويملكون 71% من الثروة(1).

عمق التفاوت الاقتصادي في الولايات المتحدة يفوق ذلك الموجود في الديمقراطيات الأخرى. يرى بعضهم هذا التفاوت إجحافًا، ويحبِّذ فرض ضريبة على الأغنياء لمساعدة الفقراء. بعضهم الآخر يختلف في الرأي، ويقول إنه ليس من الإجحاف أن يوجد تفاوت مادي، بشرط أن يوجد من دون إجبار أو خداع، ومن خلال الخيارات التي يجريها الناس في اقتصاد السوق.

من المصيب؟ إن كنت ترى العدالة تعني تحقيق الحد الأقصى من السعادة، فربما تحبذ إعادة توزيع الثروة على هذا الأساس: لنفترض أننا أخذنا مليون دولار من بيل غيتس، ووزعناها على مائة محتاج، معطين كل واحد منهم 10,000 دولار. ستزيد السعادة العامة على الأرجح. سيفتقد غيتس في سريرته المال، بينما سيجد الذين تلقوه سعادة من الأعطية، ومصلحتهم العامة ستزداد من دون أن تنقص مصلحة غيتس.

يمكن توسيع هذا المنطق النفعي إلى حد دعم إعادة توزيع جذري للثروة، إذ سيوجهنا إلى نقل أموال الثري إلى الفقير، حتى نصل إلى درجة يبدأ فيها الثري بالتضرر أكثر مما ينتفع المتلقي.

هذا السيناريو الروبن هودي مكشوف لاعتراضين، أحدهما من داخل التفكير النفعي، والآخر من خارجه. الاعتراض الأول يقلق من أن تؤدي الضرائب المرتفعة إلى إحباط حافز العمل والاستثمار، مما يؤدي إلى انحسار في الإنتاجية. وإذا تقلص الاقتصاد، قلّت العوائد التي يمكن إعادة توزيعها، مما ينتج انخفاضًا في المصلحة العامة. لذلك فقبل إثقال بيل غيتس وأوبرا وينفري بالضرائب، فإن النفعي سيسأل

(1) Lawrence Michel, Jared Bernstein, and Sylvia Allegretto, **The State of Working America 2006/2007: An Economic Policy Institute Book**, Ithaca, N.Y.: ILR Press, an imprint of Cornell University Press, 2007, using data from Edward N. Wolff (2006), at www.stateofworkingamerica.org/tabfig/05/SWA06_05_wealth.pdf. See also Arthur B. Kennickell, «Currents and Undercurrents: Changes in the Distribution of Wealth, 1989–2004,» Federal Reserve Board, Washington, D.C., January 30, 2006, at www.federalreserve.gov/pubs/oss/oss2/papers/concentration.2004.5.pdf.

ما إذا كان فعل ذلك سيجعلهم يعملون أقل ويكسبون أقل، مما يؤدي لخفض كمية الأموال المتوفرة لإعادة توزيعها على المحتاجين.

الاعتراض الثاني يعتبر حسبة المنفعة شيئًا غير ذي صلة بالموضوع. إنه يزعم أن فرض ضرائب على الغني لمساعدة الفقير ظلم لأنه انتهاك لحق أصيل. وفقًا لهذا الاعتراض، فأخذ الأموال من غيتس ووينفري من دون رضاهم حتى من أجل قضية صالحة هو إكراه وغصب. إنه انتهاك لحقهم في التصرف بأموالهم كيف شاءوا. هؤلاء الذين يعترضون على إعادة التوزيع من هذه الأرضية غالبًا ما يدعون بـ«الليبرتاريين».

يحبذ الليبرتاريون الأسواق الحرة، ويعارضون القوانين الحكومية، ليس على أسس الفاعلية الاقتصادية، ولكن باسم الحرية الإنسانية. دعواهم المركزية هي أن لكل واحد منا حقًا أصيلًا في حريته؛ أن نفعل ما نشاء بما نملك، شريطة أن نحترم حقوق الآخرين في ممارسة المثل.

دولة الحد الأدنى

في حال كانت النظرية الليبرتارية في الحقوق صحيحة، فإن أغلب نشاطات الدولة الحديثة مفتقدة للشرعية، وفيها تنتهك الحرية. دولة الحد الأدنى - وهي دولة تنفذ العقود، وتحمي الأملاك الخاصة من السرقة، وتحفظ السلم - هي المتوافقة مع النظرية الليبرتارية في الحقوق، فحسب. أي دولة تفعل ما يزيد على هذا هي دولة فاقدة للمبرر الأخلاقي.

يرفض الليبرتاريون ثلاثة أنواع من السياسات والقوانين التي تتخذها الدول الحديثة غالبًا:

1- **لا للأبوية**. يرفض الليبرتاريون القوانين التي توضع لحماية الناس من أنفسهم، كقوانين ارتداء حزام الأمان، وخوذة الدراجات النارية. حتى لو كانت قيادة الدراجة النارية من دون خوذة تهورًا، وكانت قوانين ارتداء الخوذة قد أنقذت الحيوات وجنبت البليغ من الإصابات؛ فالليبرتاريون يزعمون أن هذا الضرب من القوانين ينتهك حق الأفراد في اختيار المخاطر التي يريدون أخذها على عاتقهم. طالما أن لا طرف آخر

سيتأذى، وطالما كان قادة الدراجات النارية هم من سيتحمل أعباء العلاج، فإنه لا حق للدولة في تقرير المخاطر التي سيأخذونها إزاء أجسادهم وحياتهم.

2- **لا للتشريعات الأخلاقية.** يرفض الليبرتاريون استخدام القوة القاهرة للقانون في تعزيز مفاهيم الفضيلة أو التعبير عن القناعات الأخلاقية للأغلبية. قد يكون البغاء مما يعترض عليه أغلب الناس أخلاقيًا، ولكن هذا لا يبرر وضع قوانين تمنع البالغين المتوافقين من الانخراط فيه. الأغلبية في بعض المجتمعات قد تكون غير راضية عن المثلية، ولكن هذا لا يبرر وضع قوانين تحرم المثليين من حق اختيار شريكهم الجنسي.

3- **لا لإعادة توزيع الدخل والثروة.** ترفض النظرية الليبرتارية في الحقوق أي قانون يوجب على الناس مساعدة الآخرين، ومن بينها فرض الضرائب لأجل إعادة توزيع الثروة. قد يكون من المحبب أن يساعد الغني الفقير ـ من خلال التكفل بتكاليف علاجه أو سكنه أو دراسته ـ ولكن يجب أن يُترك الأفراد ليقوموا بها، لا أن تقوم بها الحكومة. بالنسبة للبرتاريين إن ضرائب إعادة التوزيع هي شكل من أشكال الإكراه، بل والسرقة. لا فرق بين الدولة التي تجبر الأثرياء من خلال الضرائب على دعم برامج اجتماعية للفقراء، وبين اللص الطيب الذي يسرق المال من الغني ليعطيه إلى المتشرد.

لا يمكن تحديد موقع الليبرتارية في الطيف السياسي بسهولة. فالمحافظون الذين يحبذون سياسات «الدَعْه يعمل» الاقتصادية ينفصلون عن الليبرتاريين في المسائل الثقافية كالصلاة في المدارس والإجهاض والقيود على المواد الإباحية. ويحملون أغلب أنصار دولة الرفاه الآراء الليبرتارية في مسائل كحقوق المثليين والحقوق الجنسية وحرية التعبير وفصل الدولة عن الكنيسة.

خلال الثمانينيات، وجدت الأفكار الليبرتارية تعبيرها، في معاداة الدولة وتأييد السوق، لدى كل من رونالد ريغان ومارغريت تاتشر. أما كعقيدة فكرية، فنشأتها أبكر من ذلك، إذ جاءت كاعتراض على دولة الرفاه. في كتاب «**دستور الحرية**»، المنشور عام 1960، زعم الاقتصادي والفيلسوف النمساوي المولد فريدريك هايك (1899-1992)، أن أي محاولة لإحداث مساواة اقتصادية أكبر ستؤدّي لا محالة إلى

قهر وتدمير المجتمع الحر[1]. وفي كتاب «**الرأسمالية والحرية**»، المنشور عام 1962، زعم الاقتصادي الأميركي ميلتون فريدمان (1912–2006) أن أغلب نشاطات الدولة، التي يتقبلها الناس، هي نشاطات غير شرعية، وتنتهك الحرية الفردية. مثاله الرئيس هو التأمينات الاجتماعية، وكل برنامج تقاعدي إلزامي تديره الدولة. يتساءل فريدمان: «إن أراد رجل أن يعيش ليومه، وينفق موارده في سعادته الحالية، مختارًا، عن قصد، حياة كهولة معدمة. فأي حق لنا في أن نمنعه من فعل هذا؟». قد ننصح هذا الرجل بأن يوفر من أجل تقاعده، «لكن هل يحق لنا استخدام القهر لمنعه من فعل ما يريد؟»[2].

يرفض فريدمان قوانين الحد الأدنى للأجور لأسباب مماثلة. فلا يحق للدولة منع أصحاب العمل من دفع أي أجور، مهما كانت منخفضة، طالما أن العمال مستعدون لقبولها. كذلك تنتهك الدولة الحقوق الفردية حين تسن قانونًا ضد التمييز في التوظيف. إن أراد صاحب العمل أن يميز على أساس العرق أو الدين أو أي عامل آخر، فلا يحق للدولة منعه من هذا. رأي فريدمان أن «هذه التشريعات تتدخل بوضوح في حق الأفراد في الدخول في عقد طوعي بينهم»[3].

كذلك الرُخص المهنية الإلزامية هي تدخل خاطئ في حرية الاختيار. إن أراد حلاق مفتقد للمهارة تقديم خدماته للعامة، وكان هناك زبائن على استعداد أن يأخذوا على عاتقهم مخاطرة الحصول على قصة شعر رخيصة، فليس للدولة أي حق في تحريم هذه الصفقة. إن فريدمان يذهب بمنطقه مدى أبعد ليشمل الأطباء. إن أردت استئصال زائدتي الدودية لقاء المبلغ الذي أراه مناسبًا، فيجب أن أكون حرًا في اختيار أي أحد، سواء كان مرخصًا أم لم يكن، ليجري العملية. صحيح أن أغلب الناس يريدون التأكد من كفاءة الطبيب الذي سيعالجهم، والسوق بإمكانه تقديم هذه المعلومات. فبدلًا من الاعتماد على ترخيص الدولة للأطباء، يقترح فريدمان أن يستخدم المرضى خدمة تقييم خاصة[4].

(1) Friedrich A. Hayek, **The Constitution of Liberty** (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

(2) Milton Friedman, **Capitalism and Freedom** (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 188.

(3) Ibid., p. 111.

(4) Ibid., pp. 137–60.

فلسفة السوق الحر

في كتابه «**اللاسلطوية والدولة واليوتوبيا**»، المنشور عام 1974، يقدم روبرت نوزيك دفاعًا فلسفيًا عن المبادئ الليبرتارية، وينبري للطعن في أفكار سائدة حيال العدالة التوزيعية. إنه ينطلق من زعم يقول إن للأفراد حقوقًا «عميقة الجذور وصلبة القواعد» بحيث «تُشكك في كل أفعال الدولة، هذا إن كان هناك للدولة ما تفعله أصلًا». ويستنتج أن «دولة الحد الأدنى ـ دولة تنفذ العقود وتحمي الناس من العنف والسرقة والخداع ـ هي الدولة المبررة فحسب. وأي دولة تتجاوز هذه الحدود، هي دولة تنتهك حقوق الأشخاص في عدم القيام بشيء لا يرغبونه، وهي دولة ليست مبررة»[1].

أحد أهم الأشياء التي يجب عدم إجبار الناس على فعلها هي إجبارهم على مساعدة الآخرين. أخذ ضرائب من الأغنياء لمساعدة الفقراء، هو إجبار للأغنياء. وهو انتهاك لحقوقهم في فعل ما يشاءون، بما يملكون.

وفقًا لنوزيك، لا مشكلة في عدم المساواة المادية في حد ذاتها. مجرد معرفة أن أشخاصًا في قائمة فوربس للأربعمائة يملكون المليارات، وآخرون لا يملكون قرشًا، لا يجعلنا نستنتج شيئًا حيال عدالة أو ظلم النظام. ويرفض نوزيك فكرة أن التوزيع العادل يجب أن يتبع نمطًا محددًا، كأن تكون هناك مساواة في الدخل أو في المنفعة أو في الاحتياجات الرئيسية. الذي يهم هو الكيفية التي جرى فيها هذا التوزيع.

يرفض نوزيك النظريات النمطية في العدالة لمصلحة نظريات تحترم الخيارات التي يتخذها الناس في الأسواق الحرة، ويرى أن العدالة التوزيعية تقوم على متطلبين: عدالة المِلْكيّة الابتدائية؛ وعدالة انتقال المِلْكيَّة[2].

الأولى تسأل ما إذا كانت الموارد التي استخدمتها للحصول على مالك هي موارد تملكها بشكل شرعي ابتداء (إن كانت ثروتك قائمة على بيع بضائع مسروقة، فلست مستحقا لها)، والثانية تسأل ما إذا كنت قد حصلت على أموالك من خلال تبادل حر، أو من خلال هدية مُنحت لك طوعًا. وإن كانت الإجابة عن كلا السؤالين هي نعم، فإنك

Robert Nozick, Anarchy, **State, and Utopia** (New York: Basic Books, 1974), p. ix. (1)

Ibid., pp. 149–60. (2)

مستحق للذي تملكه، ولا يحق للدولة أن تأخذه من دون رضاك. وشريطة ألا يكون الكسب غير مشروع، فإن أي توزيع ينتج عن السوق الحر هو توزيع عادل، بغض النظر عن مدى كونه متكافئًا.

يُقرّ نوزيك بصعوبة تحديد ما إذا كانت الممتلكات الابتدائية التي هي أساس الأوضاع الاقتصادية الحالية هي ممتلكات عادلة أو غير مشروعة. كيف لنا أن نعرف إلى أي مدى التوزيع الحالي للثروة والدخل يعكس اغتصابًا غير مشروع للأرض، أو مصادر أخرى للدخل، من خلال القوة أو السرقة أو الخداع في قرون خلت؟ إن كان يمكن معرفة مَنْ مِن الذين يقبعون في القمة مستفيدون من مظالم سابقة؛ كاستعباد الأميركان من ذوي الأصول الأفريقية أو استغلال السكان الأصليين، فإذن، وفقًا لنوزيك، بالإمكان إصلاح هذه المظالم من خلال فرض الضرائب عليهم أو أخذ تعويضات، أو أي وسيلة أخرى. لكن يجب ملاحظة أن هذه الإجراءات تهدف إلى معالجة أخطاء الماضي، لا لأجل جلب مساواة أكبر.

يصوِّر نوزيك حماقة إعادة التوزيع - في نظره - بواسطة مثال افتراضي عن لاعب كرة السلة العظيم ويلت تشامبرلين، والذي كان مرتبه في نهاية السبعينيات يناهز 200,000 دولار في الموسم. لكن، بما أن مايكل جوردن هو أيقونة كرة السلة في العصر الحاضر، فإننا سنجدد مثال نوزيك فنجعله حيال جوردن، والذي تلقى في موسمه الأخير مع تشيكاغو بولز 31 مليون دولار، أي كان يتلقى في المباراة الواحدة ما يتلقاه تشامبرلين في الموسم.

أموال مايكل جوردن

إذا غضضنا الطرف عن الشرعية الابتدائية للممتلكات، فإن نوزيك يدعونا لتخيُّل أننا حددنا توزيع الدخل والثروة بالنمط الذي نراه عادلًا. لنسمه التوزيع العادل الكامل، إذا شئت. والآن بدأ موسم كرة السلة، والذين يريدون أن يروا مايكل جوردن يلعب يضعون خمسة دولارات في صندوق في كل مرة يشترون فيها تذكرة؛ والأموال التي ترد الصندوق تذهب إلى جوردن (في الواقع - طبعًا - الذي يدفع أجرة جوردن هم المُلّاك، من إيرادات النادي. افتراض نوزيك التبسيطي - أن أنصار

جوردن يدفعون له المال مباشرة ـ يهدف إلى تركيز النظر إلى القضية الفلسفية بشأن التبادل الطوعي).

بما أن الكثير من الناس متلهفون لرؤية جوردن يلعب، فإن الحضور سيكون حافلًا، وسيمتلئ الصندوق. وفي نهاية الموسم الرياضي، سيكون لدى جوردن 31 مليون دولار، وهذا أكثر من أي أحدٍ آخر. وبالتالي، فإن التوزيع الابتدائي ـ ذلك الذي اعتبرتَهُ عادلًا ـ قد اختلّ؛ فلدى جوردن أكثر، ولدى الآخرين أقل. ولكن، هذا التوزيع الجديد نشأ كليًّا بواسطة اختيارات طوعيّة. ومن له الآن حق للاعتراض؟ طبعًا، الذين دفعوا ليروا جوردن يلعب، لا حق لهم في الاعتراض، فلقد اختاروا، بحرية، أن يبتاعوا التذاكر. كذلك لا حق للاعتراض لدى الذين يكرهون كرة السلة فبقوا في منازلهم، لأنهم لم يبذلوا قرشًا على جوردن، ولم يصبحوا أفقر من ذي قبل. وقطعًا، لا يحق لجوردن الاعتراض، فقد اختار أن يلعب كرة السلة مقابل أجر سخي[1].

يؤمن نوزيك أن هذا السيناريو يوضّح إشكالين في نظريات إعادة التوزيع العادل النمطية. أولًا: الحرية تُخلُّ بالأنماط. وأي واحد يؤمن أن عدم المساواة الاقتصادية أمر غير عادل، سيتحتم عليه التدخل في السوق الحر، بشكل متكرر ومتواتر، حتى يبطل آثار الخيارات التي يتخذها الناس. ثانيًا: التدخل بهذا الشكل ـ فرض ضريبة على جوردن لدعم مشاريع تهدف إلى مساعدة المحرومين ـ لا يُسقط نتائج التبادل الطوعي وحسب، بل وينتهك حقوق جوردن بأخذ مكاسبه؛ إنه يجبره ـ في الواقع ـ على القيام بعمل خيري ضد إرادته.

ما الخطأ، بالضبط، في فرض ضريبة على مكاسب جوردن؟ بحسب نوزيك، فإن الخطر الأخلاقي هو خطر أكبر من مجرد المال، إنه خطر يتهدد الحرية الإنسانية. يجتلي نوزيك الخطر بهذا الشكل: «فرض ضريبة على مكاسب العمل هو فعل مساو للسُّخرة»[2]. إن كان للدولة الحق في المطالبة في نصيب من مكاسبي، فإن لها الحق في المطالبة بنصيب من وقتي. فلنقل إنها بدلًا من أن تطلب 30% من مدخولي، فإنها قد تأمرني بالعمل في 30% من وقتي لصالحها، أي لمصلحة

(1) Ibid., pp. 160–64.

(2) Ibid., p. 169.

الدولة. ولكن إن كان للدولة الحق في إجباري على العمل عندها، فهذا يعني، في الأصل، أنها تملكني.

> **الاستيلاء على ثمرة عمل أحدهم، معادل للاستيلاء على ساعات من وقته، من خلال توجيهه للقيام بنشاطات مختلفة. إن أجبرك الناس على أن تقوم بعمل معين، أو على عمل بلا ثمرة تعود إليك، لوقت مخصوص، فإنهم يقررون ما الذي عليك فعله، وأي غاية يخدمها فعلك، من دون أن يلتفتوا إلى قراراتك. هذا... يجعلهم يملكون بعضًا منك، ويعطيهم حقًا فيك[1].**

هذا الشكل في التفكير يأخذنا إلى الجوهر الأخلاقي للدعوى الليبرتارية: فكرة امتلاك النفس. إن كنت أملك نفسي، فيستوجب من هذا أني أملك عملي (وإن كان لأحد آخر أن يأمرني أن أعمل، فهذا الشخص سيكون سيدي، وأنا عبده). ولكن إن كنت أملك نفسي، فإن لي حق في ثمرات عملي (وإن كان لأحد آخر حق في مكاسبي، فإن هذا الشخص يملك عملي، وبالتالي يملكني). لهذا السبب، في نظر نوزيك، فإن فرض ضريبة على أموال مايكل جوردن، الـ31 مليون دولار، لمساعدة الفقير، انتهاك لحقوق جوردن؛ إنه تأكيد ضمني، أن الدولة، أو المجتمع، يملك جزءًا من جوردن.

يرى الليبرتاريون اتصالًا على المستوى الأخلاقي بين فرض ضريبة (أخذ مكاسبي)، وبين السخرة (أخذ عملي)، وصولًا إلى الاستعباد (إنكار أني أملك نفسي).

امتلاك النفس	الأخذ
شخص	عبودية
عمل	سُخْرة
ثمار العمل	ضريبة

بالتأكيد، حتى أكثر ضرائب الدخل تقدمًا، لا تدعي ملكية 100% من الدخل. ولذا فالدولة لا تدعي أنها تملك مواطنيها من دافعي الضرائب تمامًا، ولكن نوزيك يؤكد

(1) Ibid., p. 172.

أنها تدعي ملكيتها لجزء منا؛ تلك الأجزاء تساوي ضريبة الدخل التي ندفعها لدعم قضايا تجاوز دولة الحد الأدنى.

هل أنفسنا ملك لنا؟

عندما أعلن مايكل جوردن عام 1993 عن اعتزاله كرة السلة، كان مشجعو تشيكاغو بولز في صدمة. بعد ذلك، عاد جوردن عن اعتزاله، وقاد البولز إلى ثلاث بطولات. ولكن، لنفترض أنه في عام 1993، قرر مجلس بلدية مدينة تشيكاغو، أو لنقل قرر الكونغرس، أن يخفف من محنة مشجعي تشيكاغو من خلال التصويت على قرار يجبر جوردن أن يلعب كرة السلة لثلث الموسم. الغالبية العظمى سيعتبرون هذا القانون مجحفًا، وفيه انتهاك لحرية جوردن. فإن كان لا يحق للكونغرس أن يجبر جوردن على العودة إلى ملعب كرة السلة (حتى ولو كان لثلث موسم)، فبأي حق يجبره على أن يتخلى عن ثلث المال الذي يجنيه من لعب كرة السلة؟

أولئك الذين يميلون إلى إعادة توزيع الثروة، بواسطة الضرائب، يقيمون اعتراضات عدة على المنطق الليبرتاري. وأغلب هذه الاعتراضات يمكن الجوابُ عنها.

الاعتراض 1: جباية الضريبة ليست كسوء السُخرة

إن كانت تُؤخذ منك الضريبة، فيمكنك دائمًا اختيار أن تعمل أقل وتدفع ضرائب متدنية. ولكن إن كنتَ مدفوعًا إلى العمل رغمًا عنك، فإنك لا تملك هذا الخيار.

جواب الليبرتاريين: أجل، هذا صحيح. ولكن لماذا على الدولة أن تدفعك إلى اتخاذ هذا الخيار؟ بعض الناس يحبون أن يشاهدوا غروب الشمس، وآخرون يفضّلون نشاطات تكلف مالًا: كالذهاب إلى السينما، والمطاعم، والإبحار في اليخوت، وهلّم جرًا. لماذا يجب أن يدفع أولئك الذين يفضلون الفراغ والراحة أموالًا أقل من أولئك الذين يفضلون نشاطات تكلف مالًا؟

تأمل هذا المثال: لص دخل منزلك، وكان أمامه الخيار إما أن يسرق تلفازك البالغة قيمته 1000 دولار، وإما أن يسرق مبلغًا من المال هو 1000 دولار مخفي في حاشية سريرك. قد تفضّل أن يسرق التلفاز، لأنه إن سرقه سيكون لك خيار أن تبذل 1000

دولار لاستبداله بتلفاز آخر، أو ألا تفعل. لكن إن سرق المال، فلن يكون عندك هذا الخيار (على فرض أنه من المتعذر إعادة التلفاز إلى المتجر وأخذ النقود). ولكن هذا التفضيّل، والذي هو أن تخسر تلفازك (أو أن تعمل أقل)، غير ذي صلة بمدار النقاش: اللص (والدولة) يقوم بعمل خاطئ في كلتا الحالتين، كيفما كانت التعديلات التي يدخلها الضحية للتقليل من حجم خسائره.

الاعتراض 2: الفقير أعوز إلى النقود

جواب الليبرتاريين: قد يكون هذا صحيحًا. ولكنه سبب يستخدم لإقناع الغني بأن يساعد المحتاج، بواسطة اختياره الحر، لا أن يبرر إجبار جوردن وغيتس على الصدقة. السرقة من الغني لإعطاء الفقير تبقى سرقة، سواء مارسها روبن هود أو الدولة.

تأمل هذا المثال: إن كان هناك مريض مصاب بفشل كلوي، فهو يحتاج إحدى كليتي أكثر من احتياجي لها (على اعتبار أن لدي كيلتين سليمتين)، لكن هذا لا يعني أن لديه حقًا فيها، ولا أن الدولة لها حق في إحدى كليتي لتساعد مريضًا بالفشل الكلوي، مهما كانت حاجته إليها. لِمَ؟ لأنها مِلْكي. والضرورات لا تبطل أصالة حقي في التصرف كيفما أشاء بالذي هو مِلْك لي.

الاعتراض 3: مايكل جوردن لا يلعب منفردًا، لذا فهو مدينٌ للذين ساهموا في إنجاحه

جواب الليبرتاريين: صحيح أن نجاح جوردن معتمد على الآخرين. وكرة السلة لعبة جماعية، ولن يدفع الناس 31 مليون دولار ليروه يرمي الكرات وحده في صالة فارغة. وما أمكنه النجاح لولا المدربون والحكام والمذيعون وعمال صيانة الإستاد، وما إلى ذلك.

ولكن، هؤلاء تم دفع أجرتهم بالفعل، وفق القيمة السوقية لخدماتهم. وعلى الرغم من أن أجرتهم تقل عن أجرة جوردن، فإنهم قد قبلوا، طوعًا، الأجرة التي أعطيت لهم مقابل الأعمال التي يقومون بها. ولذا فلا شيء يوجب الاعتقاد أن جوردن مدين لهم

ببعض أجرته. ولو تصورنا أن جوردن فعلًا مدين بشيء لزملائه ومدربيه، فمن الصعوبة تصور أن هذا الدَيْن يبرر فرض ضريبة على مدخوله، لتوفير قسائم طعام للجائع، أو منزل للمشرد.

الاعتراض 4: لم تجرِ جباية الضريبة من جوردن من دون رضاه؛ فبصفته مواطنًا في ديمقراطية، له صوت في صناعة قوانين الضريبة، والتي يخضع هو لها

جواب الليبرتاريين: الرضى الديمقراطي ليس كافيًا. لنفترض أن جوردن صوّت ضد قانون الضريبة، ولكن هذا القانون أُقرّ؛ ألن تصرَّ مصلحة الضرائب الأميركية (IRS) على أن يدفع الضريبة؟ طبعًا ستفعل. قد يقال، إنه بالعيش في مجتمع كهذا، فإن جوردن يعطي موافقته (ولو ضمنيًا) على الالتزام بإرادة الأغلبية، وإطاعة القانون. ولكن هل يعني هذا أنه من خلال العيش هنا، فإننا نعطي الأغلبية شيكًا على بياض، ونوافق على أي قانون يُشرَّع، مهما كان ظالمًا؟

وإن كان هذا، فإن الأغلبية يمكن أن تفرض الضريبة على الأقلية، بل وتصادر ثروتها وملكيتها، ضدًا لإرادتها. ماذا سيحصل، إذن، للحرية الفردية؟ إن كانت الموافقة الديمقراطية تسوِّغ أخذ المِلْكيّة، فهل تسوِّغ، أيضًا، أخذ الحُريَّة؟ هل للأغلبية أن تحرمني من حرية الكلام وحرية الدين، بزعم أني، بصفتي مواطنًا ديمقراطيًا، قد أعطيت موافقتي على أي شيء تقول به الأغلبية؟

لدى الليبرتاريين إجابة جاهزة عن كل هذه الاعتراضات الأربعة. ولكن هنالك اعتراض آخر يَصْعُب صرف النظر عنه:

الاعتراض 5: جوردن محظوظ

لقد سعد حظه فامتلك موهبة الامتياز في كرة السلة، وسعد حظه مرة أخرى أن عاش في مجتمع يقدِّر مهارة القفز في الهواء ووضع كرة في سلة. ومهما عمل جوردن جاهدًا في تطوير مهاراته؛ فإنه لا يستطيع ادعاء أن موهبته الطبيعية، أو عيشه في زمن فيه كرة السلة شائعة وشعبية ويجازى متقنها بالأموال الطائلة، من صنع ذاته. لذا فلا يمكن

القول إنه مستحق، أخلاقيًا، أن يحتفظ بكل الأموال التي يجنيها بمواهبه؛ والمجتمع لا يظلمه حين يأخذ من أمواله للصالح العام.

جواب الليبرتاريين: هذا الاعتراض يشكك في ما إذا كانت مواهبُ جوردن هي، من غير ريب، مِلْكه. إنما هذا المسلك في الاحتجاج مسلك محفوف بالخطر؛ فإن لم يكن جوردن مستحقًا للثمرات التي تنتج عن ممارسته لموهبته، فبالتالي فهو لا يملك مواهبه؛ وإذا كان لا يملك مواهبه ومهاراته، فبالتالي فهو لا يملك نفسه. ولكن، إن لم يملك جوردن نفسه، فمن الذي يملكها؟ فهل تقصد إلى نسب مِلْكيّة ذوات المواطنين إلى الجماعة السياسية؟

لفكرة مِلْكية النفس جاذبية هائلة، خصوصًا في معرض تأصيل راسخ للحقوق الفردية. ففكرة أني مِلْكُ نفسي، وليست مِلكًا للدولة أو للجماعة السياسية، هي إحدى طرق توضيح لماذا من الخطأ التضحية بحقوقي لأجل رفاه الآخرين. هل تذكر ترددنا في دفع الرجل السمين من على الجسر لنغلق الطريق على العربة الجامحة؛ أليس ترددنا في دفعه سببه أننا نُقرُّ أن حياته مِلْك له؟ ولو أنه اختار، من طوع نفسه، أن يرمي بنفسه إلى موته، لينقذ العمال الذين على السكة، فقليل منا سيعترض؛ ففي نهاية المطاف، هي حياته. الشيء ذاته يمكن قوله عن الخادم البائس، فلو أن باركر اختار أن يضحي بحياته لينقذ رفاقه المتضورين، فإن أغلب الناس سيقولون إن له الحق في فعل هذا. ولكن ليس لرفاقه أن يقرروا، من أنفسهم، ما يشاؤون في مصير حياة لا تعود ملكيتها إليهم.

العديد من الذين يرفضون السوق الحر، في الاقتصاد، يتوسلون بفكرة ملكية النفس في مجالات أخرى. وهذا قد يفسِّر جاذبية الأفكار الليبرتارية، حتى عند أناس يتعاطفون مع دولة الرفاه. انظر كيف تبرز فكرة مِلْكيّة النفس في جدالات حول: حرية الإنجاب، والأخلاق الجنسية، وحقوق الخصوصية؛ فعلى الحكومة ألا تمنع محددات النسل، أو الإجهاض، لأنه، كما يقالُ دومًا، للنساء حرية التصرف بأجسادهنَّ. ويجب على القانون ألا يُعاقب على الخيانة الزوجية أو الزنا، ولا البغاء، ولا المِثْلية الجنسية؛ لأنه، وفقًا لهؤلاء، من حق البالغين المتراضين حرية اختيار شركائهم الجنسيين بأنفسهم. يفضّل بعضهم أسواقًا لزراعة الكُلى، على أساس أني أمتلك جسدي، وبالتالي فلي مطلق الحرية في بيع بعض أجزائه. بعضهم يتوسّع في هذا الأساس ليدافع به عن حق

الانتحار بمساعدة الغير؛ فبما أني أملك حياتي، فلي حرية إنهائها متى ما أردت، وحرية أن أعيِّن طبيبًا مُريدًا (أو أي أحد آخر)، ليساعدني في هذا. ولا حق للدولة في أن تحول بيني وبين استخدام جسدي كيف أشاء، أو إنهاء حياتي إن أردت.

تبرز دعوى مِلْكيّتنا لأنفسنا في العديد من حجج حرية الاختيار؛ فإذا كنا نملك أجسادنا، وحياتنا، وشخصياتنا، فإن لنا مطلق الحرية في تسييرها كيفما نشاء (شريطة ألا نؤذي الآخرين). وعلى الرغم من أن لهذه الدعوى سحرًا وجاذبية، فإن ما يلزم عنها، يصعب تقبُّله.

إن كانت الأصول الليبرتارية قد أغرتك، وتريد أن ترى إلى أي مدى يمكن أخذها، فاعتبر هذه الحالات:

بيع الكُلْى

غالبية البلدان تمنع بيع وشراء الأعضاء لأجل زراعتها. ففي الولايات المتحدة، يحق للناس التبرُّع بكليتهم، ولكن لا يحق لهم بيعها في سوق حر. ولكن بعضهم يرى أنه من الواجب تغيير هذه القوانين، ويشيرون إلى أن عشرات الآلاف من الناس يموتون سنويًا في انتظار زراعة كلية، وأن العرض سيزداد لو توفر سوق حر للكلى. كذلك، يقولون، إن الناس المعوزين إلى المال، يجب أن تكون لهم حرية بيع كُلاهم، إذا أرادوا.

إحدى حجج إجازة بيع وشراء الكلى تستند إلى الفكرة الليبرتارية القائلة بملكية النفس: فإن كنت أملك جسدي، فأنا حر في بيع أجزائه كما أشاء؛ وكما قال نوزيك «المبدأ الجوهري في حق ملكية سين... هو حق حرية التصرف بسين»[1]. ولكن القليل من دعاة بيع الأعضاء يعتنقون المنطق الليبرتاري حتى أقصاه.

والسبب هو أن غالبية دعاة أسواق الكلى يؤكدون الأهمية الأخلاقية لإنقاذ الأرواح، ويؤكدون حقيقة أن غالبية الناس الذين يتبرعون بكليتهم يمكنهم العيش بواحدة. لكنك إن آمنت أن حياتك، وجسدك، من ممتلكاتك، فلن تكون لهذه الاعتبارات أهمية. وإن

(1) Ibid., p. 171.

كنت تملك نفسك، فحق أن تتصرف بجسدك، كيف تشاء، سبب كافٍ لأن يخولك أن تبيع أعضاءك؛ والأرواح التي تنقذها، والخير الذي تفعله، لا صلة له بالأمر.

لتصور الأمر، تخيّل حالتين نموذجيتين:

الأولى، تصور منظور أن يكون مشتري الكُلْية معافى تمامًا، وهو يعرض عليك (على الأرجح سيعرض هذا العرض على فلاح في العالم النامي) مبلغ 8000 دولار مقابلة كُلْية، ليس لأنه في أمسِّ الحاجة إلى زراعتها، وإنما لأنه تاجر فنون غريب الأطوار، يبيع أعضاء بشرية إلى زبائن أثرياء، يستخدمونها كقطع أثاث على مائدة القهوة، ليستثيروا بها النقاش؛ فهل يجدر السماح للناس أن يبيعوا ويشتروا الكلى لهذا الغرض؟ إن كنت تؤمن أننا نملك أنفسنا، فستجد صعوبة في قول: لا. فالذي يهم ليس الغاية، وإنما الحق في التصرف بملكيتنا كيفما نشاء. طبعًا، قد تُبغض الاستخدام الطائش للأعضاء، وتستحسن بيعها لغايات إنقاذ الأرواح فقط. ولكن إن حملت هذا الرأي، فإن دفاعك عن السوق لن ينهض على مقدمات ليبرتارية؛ وستنتهي إلى أن ليس لنا حق مطلق في التصرف بأجسادنا.

انظر إلى حالة أخرى. افترض أن فلاحًا في قرية هندية، غاية أمنياته هي أن يرسل ابنه إلى الجامعة. ولأجل الحصول على المال، يبيع كُلْيته الاحتياطية إلى ثري أميركي بحاجة لزراعة كُلْية. بعد مرور عدة سنوات، يقترب ابن الفلاح الآخر من بلوغ سن الذهاب إلى الجامعة، ويأتي مشترٍ آخر إلى القرية ويعرض مبلغ كبيرًا مقابل كُلْيته الأخرى؛ هل من المفترض أن تكون له حرية بيع كُلْيته الأخرى، أيضًا، ولو أدى هذا إلى موته؟ إن كانت الحجة الأخلاقية لبيع الأعضاء قائمة على فكرة ملكية النفس، فالجواب، بالضرورة، يجب أن يكون: نعم. وسيكون من الغريب اعتقاد أن الفلاح يملك إحدى كُلْيته فقط، ولا يملك الأخرى. قد يعترض بعضهم بأن لا أحد سوف يتخلى عن حياته مقابل المال. ولكن إذا كنا نملك أجسادنا وأرواحنا، فإن للفلاح الحق، كل الحق، في بيع كليته الأخرى، ولو عنى هذا أنه يبيع حياته (هذا السناريو ليس افتراضيًا تمامًا، ففي تسعينيات القرن العشرين، أراد سجين في سجن كاليفورنيا أن يتبرع بكليته الثانية إلى ابنته. ولكن لجنة الأخلاقيات في المستشفى رفضت).

إنه من الممكن بالطبع السماح فقط ببيع الأعضاء التي تنقذ الأرواح، ولا تعرِّض

حياة البائع للخطر. ولكن سياسة كهذه لن تنهض على قاعدة ملكية النفس؛ فلو كنا، عن حق، نملك أجسادنا وأرواحنا، فيجب أن يكون بيدينا تقرير ما إذا كنا نريد بيع أعضائنا، ولأي غاية نبيعها، وأي مخاطرة نُعرِّض أنفسنا لها.

المساعدة على الانتحار

في عام 2007، خرج الدكتور جاك كفوركيان، البالغ من العمر 79 عامًا، من سجن ميتشغان، بعد أن أتم ثماني سنوات حكمًا على إعطائه أدوية قاتلة لمرضى لا يرجى شفاؤهم أرادوا الموت. وكان إطلاقه مشروطًا بألا يساعد المزيد من المرضى على الانتحار، وعلى هذا وافق. خلال التسعينيات، قام الدكتور كفوركيان (الذي بات معروفًا باسم «دكتور الموت») بقيادة حملة تهدف إلى تقنين المساعدة على الانتحار، بل وقام بممارسته، فساعد 130 شخصًا على إنهاء حياتهم. ولم تتم محاكمته، وإدانته بالقتل من الدرجة الثانية، إلا بعد أن أعطى برنامج «60 دقيقة»، على قناة سي بي إس، شريطًا له وهو يعطي حقنة مميتة لرجل يعاني من مرض لو جيريغ(*) [1].

المساعدة على الانتحار ليست قانونية في ولاية ميتشغان، ولاية الدكتور كفوركيان، وكذلك في الولايات الأخرى جميعها، باستثناء أوريغون وواشنطن. والعديد من الدول تحظر المساعدة على الانتحار، والقليل منها فقط (أشهرها هولندا) يبيحه بشكل سافر.

في بادئ الرأي، يبدو تأييد المساعدة على الانتحار تطبيقًا لمقررات الفلسفة الليبرتارية. فبالنسبة لليبرتاريين إن القوانين المانعة للمساعدة على الانتحار غير عادلة لهذا السبب: إن كانت حياتي مِلْك لي، فإن لي حرية التخلي عنها؛ وإذا عقدت عقدًا طوعيًا مع أحدهم ليساعدني على أن أموت، فليس للدولة حق أن تتدخل.

ولكن حجة إباحة المساعدة على الانتحار لا تعتمد بالضرورة على فكرة أن أنفسنا ملك لنا، أو أن أرواحنا تخصنا. فالعديد من دعاة المساعدة على الانتحار لا يتوسلون

(*) التصلُّب الجانبي الضموري، ALS.

(1) Monica Davey, «Kevorkian Speaks After His Release From Prison,» **New York Times**, June 4, 2007.

بحقوق المِلْكيّة، وإنما يدعون إليها باسم الكرامة والشفقة؛ فيقولون إن المرضى الذين لا يرجى شفاؤهم ويعانون معاناة جسيمة، يجب أن يتاح لهم تعجيل موتهم، بدل أن يلتاثوا في آلام لا تطاق. وحتى أولئك الذين يؤمنون أن علينا واجبًا مطلقًا في الحفاظ على الحياة الإنسانية، قد يتوصلون، في مرحلة معينة، إلى أن دعاوى الشفقة تفوق وترجّح واجب الحفاظ على الحياة.

في حالة المرضى الذين لا يرجى شفاؤهم، يصعب فك الحجة الليبرتارية عن حجة الشفقة، في تأييد المساعدة على الانتحار. ولذا، ولأجل تقويم القوة الأخلاقية لفكرة ملكية النفس، فلننظر إلى حالة المساعدة على الانتحار ليس فيها مريض لا يرجى شفاؤه. نُقرُّ أن هذه الواقعة شاذة، ولكن شذوذها يتيح لنا تقويم المنطق الليبرتاري، على حدة، بمعزل عن اعتبارات الكرامة والشفقة.

أكْلُ لحوم البشر بالتراضي

في عام 2001، وقع لقاء غريب في قرية ألمانية تُدعى روتنبرغ. لقد استجاب برند-يورغن براندز، وهو مهندس برمجيات يبلغ من العمر 43 عامًا، لإعلان على الإنترنت يطلب شخصًا مستعدًا لأن يُقْتَل ويُؤْكَل. واضع الإعلان هو أرمين ميفس، البالغ من العمر 42، وهو فني كمبيوتر. لم يعرض ميفس مقابلًا نقديًا، عرض خوض التجربة فقط. استجاب قرابة المائتي شخص للإعلان، وأربعة سافروا إلى مزرعة ميفس للخضوع لمقابلة شخصية، ولكنهم قرروا أنهم غير مهتمين بالعرض. ولكن عندما قابل براندز ميفس، وناقش عرضه على فنجان من القهوة، قرر الموافقة. فقتل ميفس ضيفه، وشرَّح جثته، ووضعها في أكياس بلاستيكية في ثلاجته. عندما تم القبض على «آكل لحوم البشر الروتنبرغي»، كان قد استهلك ما يجاوز الأربعين رطلًا من ضحيته الراضية. وقد طهى بعضه بزيت الزيتون والثوم[1].

عندما قُدِّم ميفس للمحاكمة، خلبت القضية البشعة لب الجمهور وحيّرت المحكمة. فليس في ألمانيا قانون ضد أكل لحوم البشر. ولجنة الدفاع قالت إن الجاني لا تمكن إدانته بالقتل، لأن الضحية كان طرفًا متطوعًا في موته. وحاجَّ محامي ميفس أن موكله

(1) Mark Landler, «Eating People Is Wrong! But Is It Homicide? Court to Rule,» **New York Times**, December 26, 2003, p. A4.

يمكن أن يكون مذنبًا بـ«القتل على الطلب» فقط، وهي صورة من صور المساعدة على الانتحار، أقصى عقوبة لها هي السجن خمس سنوات. حاولت المحكمة حل هذه المعضلة من خلال إدانة ميفس بالقتل غير العمد، والحكم عليه بقضاء ثماني سنوات ونصف السنة في السجن[1]. ولكن بعد سنتين، حكمت محكمة التمييز بإبطال الحكم على اعتبار أنه حكم متساهل، فحكمت على ميفس بالسجن مدى الحياة[2]. وفي انقلاب غريب في هذه القصة المرذولة، نُقل عن آكل لحوم البشر أنه قد صار نباتيًا في السجن، على أساس أن مزارع اللحوم تُعَامل الحيوانات بوحشية[3].

إن أكل لحوم البشر الذي يجري بين بالغين متراضين يشكل الاختبار المطلق للأصل الليبرتاري الذي هو ملكية النفس، ولفكرة العدالة المتفرعة عنه. إنه صورة متطرفة للمساعدة على الانتحار، إذ ليس له علاقة بإراحة مريض يتألم ولا يرجو الشفاء، ولا يمكن تبريره إلا على أساس أن أجسادنا وأرواحنا ملك لنا، ولنا حق فعل ما نشاء بها. وإذا كان الزعم الليبرتاري صحيحًا، فإن تجريم أكل لحم البشر المتراضين سيغدو غير عادل، وانتهاكًا لحق الحرية؛ فمعاقبة الدولة لأرمين ميفس، كأخذ ضريبة من بيل غيتس ومايكل جوردن لأجل مساعدة المحتاج.

(1) Mark Landler, «German Court Convicts Internet Cannibal of Manslaughter,» **New York Times**, January 31, 2004, p. A3; Tony Paterson, «Cannibal of Rotenburg Gets 8 Years for Eating a Willing Victim,» **The Independent (London)**, January 31, 2004, p. 30.

(2) Luke Harding, «German Court Finds Cannibal Guilty of Murder,» **The Guardian (London)**, May 10, 2006, p. 16.

(3) Karen Bale, «Killer Cannibal Becomes Veggie,» Scottish **Daily Record**, November 21, 2007, p. 20.

الفصل الرابع

الخدمة المستأجرة: الأسواق والأخلاق

غالبية جدالاتنا المحتدمة حول العدالة تدور على دور السوق: هل السوق الحر منصف؟ هل هناك أشياء لا يمكن للمال - أو لا يجب - أن يشتريها؟ وإن كان الحال كذلك، فما هي هذه الأشياء، وما الخطأ في بيعها وشرائها؟

الحجة الداعمة للسوق الحر غالبًا ما تقف على زعمين: واحد إزاء الحرية، والآخر إزاء الرفاه. الأول هو الحجة الليبرتارية في دعم السوق، وهي تقول إن ترك الناس ينخرطون في تبادلات طوعية هو احترام لحريتهم، وإن القوانين التي تتدخل في السوق الحر هي انتهاك لها. والثاني هو الحجة النفعية في دعم السوق، وهي تقول إن السوق الحر يشيع الرفاه للجميع: عندما يقوم شخصان بعقد صفقة، فكلاهما يربح. وما دامت صفقتهما تجعلهما أغنى من دون أن تتسبب بأذى لأحد، فهي تساهم في رفع معدل المنفعة العامة.

المشككون بالسوق ينازعون في هذه المزاعم. يقولون إن الاختيارات السوقية ليست حرة دائمًا كما تبدو. كذلك يقولون إن حاجات وأعرافًا اجتماعية معينة ستتعرض للتلف أو الانحطاط إذا تم بيعها وشراؤها مقابل المال.

في هذا الفصل، سوف نرى مدى أخلاقية دفع مال لأناس مقابل تأديتهم لنوعين مختلفين من العمل: القتال في الحروب، وحمل الأطفال. التفكير في صواب السوق أو خطئه من خلال هذه القضايا المتنازع عليها، سيساعدنا على توضيح الفوارق بين نظريات العدالة الرئيسة.

أيهما هو الصواب: تجنيد الجنود، أم توظيفهم؟

في الأشهر الأولى من الحرب الأهلية الأميركية، دفعت المشاعر الوطنية والاحتفالات التجييشية بآلاف الرجال في الولايات الشمالية إلى التطوع في جيش الاتحاد. لكن عندما هُزمت القوات الاتحادية في بول رن، وتبع هذا فشل الجنرال جورج بي مكللان في الربيع التالي في الاستيلاء على ريتشمون، بدأ الشماليون يشكون في أن النزاع سينتهي سريعًا. وصار لازمًا تجنيد قوات أكثر. فوقَّع إبراهام لينكون، في تموز/ يوليو 1862، قانون التجنيد الأول للاتحاد. وقد سبقه قانون مشابه في الجانب الكونفدرالي.

يسير التجنيد الإجباري على النقيض من المزاج الأميركي الفرداني، وقانون التجنيد الاتحادي يقر بهذا المزاج: إذ إن أي واحد يتم تجنيده ولا يريد أن يخدم في الجيش، يمكنه أن يستأجر شخصًا آخر ليحلَّ محله[1].

نشر المُجندون الذين يبحثون عمن يحل محلهم إعلانات في الجرائد، عارضين مبالغ مالية تصل إلى 1,500 دولار، وهو مبلغ كبير في ذلك الوقت. كذلك سمح القانون الكونفدرالي باستئجار البدلاء، مما أدى لظهور الشعار القائل «حرب الأغنياء، يخوضها الفقراء»، وهو شعار تردد صداه في الشمال أيضًا. في آذار/ مارس 1863، أقرَّ الكونغرس قانون تجنيد جديدًا يهدف إلى مواجهة هذه الشكوى. بينما القانون لم يزل يسمح باستئجار البدلاء، إلا أنه سمح لأي مجند أن يدفع 300 دولار للحكومة بدل الخدمة في الجيش. مع أن أجرة الإعفاء تقارب مرتب سنة لعامل متوسط المهارة، إلا أن نص القانون كان يهدف إلى تقديم سعر إعفاء في مقدور العامل العادي. بعض المدن والمقاطعات دعمت أجر إعفاء مجنديها، وشركات التأمين سمحت لمشتركيها بدفع أجرة شهرية تضمن تغطية أجرة الإعفاء في حال تم تجنيدهم[2].

على الرغم من أن مقصد القانون كان تقديم أجرة إعفاء بسعر معقول، فإن أجرة الإعفاء

---

(1) James W. Geary, **We Need Men: The Union Draft in the Civil War** (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1991), pp. 3–48; James M. McPherson, **Battle Cry of Freedom: The Civil War Era** (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 490–94.

(2) McPherson, **Battle Cry**, pp. 600–11.

كانت أقل شعبية من قانون الإبدال على المستوى السياسي؛ ربما لأنه يبدو وكأنه يضع سعرًا لحياة الإنسان (أو لمخاطرة التعرض للموت)، ويجعل هذا السعر مجازًا من طرف الحكومة. صاحت عناوين الصحف قائلة «ثلاثمائة دولار أو حياتك». وأدى الغضب إزاء التجنيد وأجرة الإعفاء ذات الثلاثمائة دولار إلى إشاعة العنف تجاه مكاتب التجنيد، أكثرها لفتًا للنظر كانت أعمال الشغب في مدينة نيويورك شهر تموز/ يوليو 1863، والتي استمرت لعدة أيام وأودت بحياة مائة إنسان. في السنة التالية أقر الكونغرس قانون تجنيد جديدًا استبعد أجرة الإعفاء. إلا أن حق الإبدال استمر طوال حرب في الشمال (جرت إزالته في الجنوب)[1].

في النهاية، القليل من المجندين انتهى بهم الحال إلى الخدمة في جيش الاتحاد (فحتى بعد إقرار التجنيد، كان أغلب الجيش مكونًا من المتطوعين الذين التحقوا رغبة بالجوائز المالية أو خوفًا من أن يُجندوا). أغلب الذين سحبت أرقامهم في قرعة التجنيد، إما هربوا وإما أعفوا بسبب العجز الجسدي. تقريبًا من بين 207،000 رجل تم تجنيدهم: 87،000 دفعوا أجرة الإعفاء، و74،000 استأجروا بدلاء، و46،000 فقط خدموا في الجيش[2]. من بين من استأجروا بدلاء كان أندرو كارنجي وجي بي مورغان، ووالدا ثيودور وفرانكلين روزفلت، والرئيسان المستقبليان شستر أرثر وغروفر كليفلاند[3].

هل كان نظام الحرب الأهلية وسيلة عادلة في توزيع الخدمة العسكرية؟ عندما طرحت هذا السؤال على تلاميذي، أغلبهم قال لا. قالوا، إنه ليس من العدل السماح للأغنياء باستئجار بديل يقاتل في مكانهم؛ فمثل العديد من الأميركان الذين احتجوا في ستينيات القرن التاسع عشر، اعتبروا هذا النظام شكلًا من أشكال التمييز الطبقي.

سألتهم، بعدها، إذا كانوا يُفضِّلون جيشًا من المجندين، أم من المتطوعين كجيشنا حاليًا؟ غالبيتهم يفضّل جيش المتطوعين (كما يفعل أغلب الأميركان). لكن هذا

(1) Ibid.; Geary, **We Need Men**, pp. 103–50.

(2) McPherson, **Battle Cry**, p. 601; Geary, **We Need Men**, p. 83.

(3) Geary, **We Need Men**, p. 150, and The Civil War: A Film by Ken Burns, episode 5, «**The Universe of Battle**,» chapter 8.

يؤدي إلى سؤال معضل: إن كان نظام الحرب الأهلية غير عادل لأنه يسمح للموسرين باستئجار أناس آخرين ليخوضوا حروبهم، أليس الاعتراض نفسه يمكن توجيهه لجيش المتطوعين؟

بالطبع، طريقة التوظيف مختلفة؛ كان على أندرو كارنجي أن يجد بنفسه بديلًا ويدفع له مباشرة، أما اليوم فالجيش يجنِّد الجنود ليقاتلوا في أفغانستان أو العراق، ونحن - دافعو الضرائب - بشكل جماعي ندفع لهم. لكن يبقى الأمر كما هو عليه، فبدل أن نجنّد أناسًا آخرين رغمًا عنهم، نستأجرهم ليخوضوا حروبنا ويخاطروا بحياتهم. إذًا ما الفرق على الصعيد الأخلاقي؟ إذا كان نظام الحرب الأهلية غير عادل، ألا ينطبق الأمر نفسه على جيش المتطوعين؟

لاستنطاق هذه المسألة، لنضع نظام الحرب الأهلية جانبًا، ولننظر في الوسيلتين الاعتياديتين لتجنيد الجنود: التجنيد الإلزامي، والسوق.

في أبسط أشكاله، التجنيد الإلزامي يقوم بملء صفوف الجيش من خلال فرض الخدمة على جميع المواطنين القادرين، أو في حال لم يكن من المطلوب أن يخدم الجميع، من خلال القيام بقرعة يتحدد فيها من سيستدعى للخدمة. وهذا هو النظام الذي استُخدم في الولايات المتحدة خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية. كذلك استُخدم في حرب فيتنام، إلا أنه كان أكثر تعقيدًا وتخلله إرجاء خدمة للطلاب، والذين يعملون في مهن معينة، مما سمح للكثيرين أن يتفادوا الحرب.

وجود نظام التجنيد الإلزامي أدى إلى تقوية الاحتجاج على حرب فيتنام، خصوصًا في حرم الجامعات. جزئيًا للرد على الاحتجاجات، اقترح الرئيس ريتشارد نيكسون في عام 1973 التخلي عن التجنيد الإلزامي، بينما خففت الولايات المتحدة من وجودها في فيتنام، واستبدلت القوات المتطوعة بقوات مجندة إلزاميًا بشكل تام. وإذ إن الخدمة العسكرية لم تعد إلزامية، رفع الجيش مرتباته وقدم إعانات أخرى، ليجذب الجنود الذين يحتاجهم.

الجيش التطوعي، كما نستخدم العبارة اليوم، يملأ صفوفه من خلال سوق العمل؛ كما تفعل المطاعم والبنوك ومحلات التجزئة، وغيرها من الأعمال. عبارة «تطوعي» عبارة مغلوطة؛ فالجيش التطوعي ليس كالمتطوعين في الإطفائية، حيث يعمل الناس

من دون تلقي أجر، أو كالتطوع في مطعم خيري، حيث يتبرع المتطوعون بوقتهم. إنه جيش احترافي، يعمل فيه الجنود لقاء المال. والجنود «متطوعون» فقط، بمعنى أن الموظفين في أي مهنة متطوعون؛ فلا أحد يتم تجنيده إلزاميًا، ويقوم بالعمل من يوافق على القيام به مقابل المال وفوائد أخرى.

يكون الجدل حيال الكيفية التي يجب أن يَمْلأ بها المجتمع الديمقراطي صفوف جيشه في أحدِّ صوره في أوقات الحروب، كما ظهر في أعمال شغب الحرب الأهلية، واحتجاجات الحقبة الفيتنامية. وبعد أن تبنت الولايات المتحدة الجيش التطوعي، توارى سؤال عدالة توزيع المهام العسكرية من الوعي العمومي. لكن الحروب الأميركية على العراق وأفغانستان أعادت الحياة للنقاش العمومي حيال صواب أن يُجِّند المجتمع الديمقراطي جنوده بوسائل السوق.

أغلب الأميركان يفضل الجيش التطوعي، وقليل منهم يريد العودة إلى التجنيد الإلزامي، (في أيلول/ سبتمبر 2007، أثناء حرب العراق، كشف استفتاء لصالح غالاب أن 80% يرفضون إعادة العمل بالتجنيد الإلزامي، مقابل 18% يفضلون إعادة العمل به)[1]. لكن الجدل المتجدد حول الجيش التطوعي والتجنيد يضعنا وجهًا لوجه أمام بعض من أكبر أسئلة الفلسفة السياسية؛ أسئلة تتعلق بالحرية الشخصية، والواجب المدني.

لاستجلاء هذه الأسئلة، لنقارن بين الطرق الثلاث لتعيين الخدمة العسكرية التي مرت بنا: التجنيد الإلزامي، التجنيد الإلزامي مع السماح باستئجار بديل (نظام الحرب الأهلية)، نظام السوق. أيها أكثر مراعاة لمقتضيات العدل؟

1- التجنيد الإلزامي

2- التجنيد الإلزامي مع السماح باستئجار بدلاء (نظام الحرب الأهلية)

3- نظام السوق (جيش التطوعي)

(1) Jeffrey M. Jones, «Vast Majority of Americans Opposed to Reinstating Military Draft,» **Gallup News Service**, September 7, 2007, at www.gallup.com/poll/28642/Vast-Majority-Americans-Opposed-Reinstituting-Military-Draft.aspx.

دعوى الجيش التطوعي

في حال كنت ليبرتاريًا، فالإجابة بالنسبة لك جلية؛ فالتجنيد الإلزامي (السياسة رقم 1) ليس عادلًا، لأنه قهري، وبالتالي شكل من أشكال العبودية. إنه يقتضي أن الدولة تملكُ مواطنيها، وأن لها حق التصرف بهم كيف تشاء، بما فيه إجبارهم على خوض الحرب وتعريض حياتهم للتلف فيها. مؤخرًا استخدم رون بول؛ وهو عضو جمهوري في الكونغرس وقيادي ليبرتاري، هذه الدعوى في معارضة دعوات إعادة التجنيد الإلزامي للقتال في حرب العراق: «إن التجنيد الإلزامي عبودية، ببساطة ووضوح. إنه غير قانوني وفقًا للتعديل الدستوري الثالث عشر الذي يحرِّم الرق. كذلك قد يُقْتل الشخص أثناء خدمته، مما يجعل التجنيد الإلزامي شكلًا خطيرًا من العبودية»[1].

لكن حتى لو لم نعتبر التجنيد الإلزامي صنوًا للعبودية، يمكن الاعتراض عليه على اعتبار أنه يُضيِّق خيارات الناس، مما يقلل من السعادة الإجمالية. وهذا هو الاعتراض النفعي ضد التجنيد الإلزامي. إنه يقرر أن نظام التجنيد الإلزامي، مقارنة بنظام يسمح باستئجار بدلاء، هو نظام يقلل من رفاهية الناس لأنه يمنعهم من عقد صفقات تعود على الطرفين بالنفع. إذا أراد أندرو كارنجي وبديله أن يعقدا صفقة، لماذا نمنعهم من هذا؟ حيث يبدو أن حرية التعاقد ستعود على الطرفين بالنفع، من دون أن تنقص منفعة أحد آخر. لذا، ولأسباب نفعية، نظام الحرب الأهلية (السياسة رقم 2) خير من التجنيد الإلزامي المحض (السياسة رقم 1).

من السهل رؤية كيف يمكن للمسلمات النفعية أن تُسوّغ السوق؛ إذ لو سلمنا أن التبادل الطوعي سيجعل كلا الطرفين أحسن حالًا، من دون إلحاق أذى بأحد، إذًا لصار عندنا مُسوِّغ صالح لجعل السوق يسود.

يمكننا أن نرى هذا عندما نقارن نظام الحرب الأهلية (السياسة رقم 2) بالجيش التطوعي (السياسة رقم 3)؛ فالمنطق نفسه الذي يسوِّغ السماح للمجندين باستئجار بدلاء يحث أيضًا على حل سوقي شامل: إذا كنا سنسمح للناس بتعيين بدلاء، فلماذا نجند أي أحد في المقام الأول؟ لمَ لا نحصل ببساطة على متطوعينا من سوق العمل؟

---

(1) Hon. Ron Paul (R-Texas), «3000 American Deaths in Iraq,» U.S. House of Representatives, January 5, 2007; atwww.ronpaullibrary.org/document .php?id=532.

ضع أجورًا وامتيازات تجذب الأعداد والكفاءات التي تحتاجها من الجنود، ودع الخيار للناس ليقرروا ما إذا كانوا يريدون العمل. لا أحد مرغم على الخدمة، وأولئك الذين يرغبون بالخدمة يمكنهم تقرير ما إذا كانت الخدمة العسكرية هي أفضل خياراتهم.

لذا، من وجهة النظر النفعية، الجيش التطوعي هو الخيار الأمثل من بين الخيارات الثلاثة؛ فجعل الناس يختارون التطوع مقابل الأجر يُمكِّنهم من التطوع، فقط، إذا كان هذا يساهم في تعظيم منفعتهم، ولا يعاني الذين لا يريدون الخدمة من الضرر في منفعتهم عندما يجبرون على الانضواء في الجيش ضد إرادتهم.

ومن الجائز أن يعترض النفعي على أن الجيش التطوعي أكثر كلفة من جيش التجنيد الإلزامي؛ فلأجل جذب الأعداد والكفاءات المطلوبة، تكون المرتبات والامتيازات أعلى مقارنة بحين يُجْبَر الجنود على الخدمة. لذلك، فقد يقلق النفعي من أن سعادة الجنود بالمرتبات الجيدة قد يقابلها شقاء دافعي الضرائب الذين عليهم أن يدفعوا أكثر لتمويل الخدمة العسكرية.

لكن هذا الاعتراض ليس مقنعًا البتة، خصوصًا إذا كان البديل هو التجنيد الإلزامي (بوجود نظام الإبدال أو عدمه). سيكون من المستغرب لو أننا قلنا، على أسس نفعية، إن التكلفة على دافعي الضرائب في الخدمات الحكومية الأخرى، كالشرطة والإطفاء، يجب أن تُخفف من خلال إجبار أناس، يتم اختيارهم عشوائيًا، على القيام بهذه المهام بأجور تقل عن أجور السوق. أو أن تكلفة إصلاح الطرق ستقل إن حملنا جماعة من دافعي الضرائب، يتم اختيارهم بالقرعة، على القيام بالعمل بأنفسهم أو استئجار آخرين ليقوموا به. فعلى الأرجح أن التعاسة التي ستنتج عن هذه الإجراءات الإرغامية ستفوق الفوائد التي ستعود على دافعي الضرائب من خدمات حكومية زهيدة الثمن.

إذًا، وعلى أسس ليبرتارية ونفعية على السواء، يبدو أن الجيش التطوعي هو الخيار الأفضل في توزيع الخدمة العسكرية، يتلوه نظام الحرب الأهلية المهجّن، وفي الأخير يأتي التجنيد الإلزامي بصفته الخيار الأقل استحبابًا. لكن، يوجد اعتراضان، على الأقل، يمكن توجيههما إلى هذا الضرب من الحجاج: الأول يتعلق بالإنصاف والحرية، والآخر بالفضيلة المدنية والصالح العام.

الاعتراض الأول: الإنصاف والحرية

فحوى الاعتراض الأول، أنه بالنسبة لمن لا يملك خيارات متعددة، فإن السوق الحر ليس حرًا بالفعل. لنأخذ بالاعتبار هذه الحالة المتطرفة: قد يختار شخص مشرد أن ينام تحت جسر؛ لكننا لا نعتبر خياره خيارًا حرًا بالضرورة، وليس من المسوغ الاعتقاد أنه يُفضِّل النوم تحت جسر على النوم في شقة. فلأجل معرفة ما إذا كان خياره يعكس تفضيله النوم في العراء أو عدم قدرة على شراء شُقة، علينا أن نعرف ظروفه: هل أقدم على فعله عن حرية أو عن ضرورة؟

السؤال نفسه يمكن طرحه حول الخيارات السوقية، متضمنة الخيارات التي يقوم به الناس عندما يضطلعون في الوظائف المختلفة. كيف يمكن تطبيق هذا على الخدمة العسكرية؟ لا يمكننا تقرير عدالة الجيش التطوعي أو عدم عدالته من دون أن نعرف الظروف السائدة في المجتمع: هل هناك قدر معقول من تساوي الفرص، أم أن بعض الناس لا تتاح لهم إلا خيارات محدودة في الحياة؟ هل يملك الجميع فرصة الحصول على تعليم جامعي، أم أنه بالنسبة لبعض الناس فإن الوسيلة الوحيدة للالتحاق بالجامعة هي التطوع في الجيش؟

إن الجيش التطوعي، من وجهة نظر المنافحين عن السوق، خيار جذَّاب لأنه يتفادى الإرغام الذي يتضمنه التجنيد الإلزامي؛ إذ يجعل الخدمة العسكرية أمرًا قائمًا على الرضى. لكن بعض من ينتهي بهم الحال إلى الخدمة في الجيش التطوعي قد يكونون مبغضين للخدمة العسكرية بنفس قدر بغض الآخرين، الذين لم ينخرطوا، لها. وإذا كان الفقر والمعوقات الاقتصادية شائعة كل الشيوع، فإن التطوع في الجيش قد يكون، ببساطة، انعكاسًا لقلة البدائل.

وفقًا لهذا الاعتراض، الجيش التطوعي ليس تطوعيًا كما يبدو؛ بل في الواقع، قد يحوي وجهًا من أوجه من الإرغام. إن كان البعض في المجتمع لا يملك خيارات جيدة أخرى، فإن أولئك الذي يتطوعون هم بالفعل مجندون إلزاميًا، جندتهم الضرورة الاقتصادية. هكذا، فإن بين التجنيد الإلزامي والجيش التطوعي ليس فرقًا في أن واحدًا منها إجباري والآخر حر، إنه في الوقع فرق في نوع الإجبار: في الأول قوة القانون، وفي الثاني ضغط الضرورة الاقتصادية. في حال كان للناس قدر مقبول من الوظائف

المتاحة فقط، يمكن القول إن خيارهم أن يخدموا في الجيش يعكس تفضيلاتهم، لا محدودية البدائل المتاحة.

التركيبة الطبقية للجيش التطوعي في أيامنا تُعزز هذا الاعتراض، على الأقل إلى حد ما؛ فالشباب المنتمون إلى الأحياء محدودة الدخل ومتوسطة الدخل (أسر يتراوح دخلها بين 30,850 دولارًا إلى 57,836 دولارًا سنويًا) يمثلون، بشكل غير متكافئ، العنصر الأكبر في صفوف متطوعي الجيش الأساسي[1]. في حين أن أقل الجماهير تمثيلًا في الجيش هم أفقر 10% من الشعب (وأغلبهم يفتقر للمهارات والتعليم الأساسي)، وأغنى 20% من الشعب (تلك الأسر التي يتراوح دخلها من 66,329 دولارًا في السنة وما فوقها)[2]. في السنوات القليلة الماضية، افتقر 25% من متطوعي الجيش للشهادة الثانوية[3]. وفي حين كان 46% من المدنيين قد حصلوا على تعليم جامعي، كانت نسبة من دخلوا الجامعة في صفوف المتطوعين من عمر 18 إلى 24 هي 6،5% وحسب[4].

غالبية الشباب الموسر، في السنوات الماضية، لم يختر الخدمة العسكرية. عنوان كتاب صدر حديثًا عن التركيبة الطبقية في القوات المسلحة يلتقط هذه الحقيقة بشكل جيد: «**الغياب غير المبرر للطبقات العليا الأميركية من الخدمة العسكرية**»[5]. من بين

(1) «Army Recruitment in FY 2008: A Look at Age, Race, Income, and Education of New Soldiers,» National Priorities Project; data from chart 6: Active-duty Army: Recruits by Neighborhood Income, 2005, 2007, 2008; at www.nationalpriorities.org/militaryrecuit-ing2008/ative-duty-army-/rectuits-by-neighborhood-income..

(2) Ibid. A study by the Heritage Foundation challenges this finding, in part by showing that officers come disproportionately from more affluent zip codes. See Shanea J. Watkins and James Sherk, «Who Serves in the U.S. Military? Demographic Characteristics of Enlisted Troops and Officers,» Heritage Center for Data Analysis, August 21, 2008, at www.heri-tage.org/Research/Ntional/Secuirty/cda08-05.cfm.

(3) «Military Recruitment 2008: Significant Gap in Army's Quality and Quantity Goals,» National Priorities Project; data from Table 1: Educational Attainment, FY 2008, at www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/army2008edattainment..

(4) David M. Kennedy, «The Wages of a Mercenary Army: Issues of Civil-Military Relations,» Bulletin of the American Academy (Spring 2006): 12–16. Kennedy cites Andrew Bacevich, The New American Militarism: How Americans Are Seduced by War (New York: Oxford University Press, 2005), p. 28.

(5) Kathy Roth-Douquet and Frank Schaeffer, AWOL: **The Unexcused Absence of America's Upper Classes from Military Service** (New York: HarperCollins, 2006).

750 شخصًا في دفعة جامعة برنستون لعام 1956، غالبيتهم ـ 450 طالبًا ـ انخرطوا في الجيش بعد تخرجهم. ومن بين 1،108 في دفعة عام 2006 في جامعة برنستون، 9 طلاب فحسب تطوعوا في الجيش[1]. هذا النمط يتكرر في جامعات النخبة الأخرى، وفي عاصمة الجمهورية؛ 2% فقط من أعضاء الكونغرس لديهم ابن أو بنت يخدم في الجيش[2].

يعتبر عضو الكونغرس شارل رانجال، وهو ديمقراطي من هارليم وجندي سابق حائز على وسام عسكري لقاء خدمته في الحرب الكورية، يعتبر الوضع مجحفًا، ويدعو لإعادة العمل بالتجنيد الإلزامي: «بما أن الأميركان يُحملون إلى الحرب حملًا، فمن الأفضل أن يكون الجميع معرَّضين لها، وليس أولئك الذين، لظروف اقتصادية، يتطوعون للحصول على امتيازات وحوافز تعليمية فقط». كذلك قال في **النيويورك تايمز**: «عدم تكافؤ عبء الخدمة العسكرية كبير. في عام 2004، كان 70% من متطوعي المدينة سودًا أو لاتينًا، وتم تجنيدهم من المجتمعات منخفضة الدخل»[3].

رانجال معارض لحرب العراق، ويعتقد أن الحرب ما كانت لتُشن لو أن أبناء صانعي القرار كانوا مشاركين في أعباء القتال. كذلك يقول إنه بالنظر إلى عدم المساواة في الفرص في المجتمع الأميركي، فإن توزيع الخدمة العسكرية بواسطة السوق غير عادل تجاه الذين لا يملكون إلا خيارات محدودة:

الغالبية العظمى ممن يحملون السلاح من شعب هذا البلد في العراق هم من الأوساط الأكثر فقرًا في المدينة وفي الريف، حيث أجور الالتحاق بالجيش تفوق 40،000 دولار، مع آلاف الدولارات من ميزات تعليمية، وكلها تبدو

(1) Arielle Gorin, «Princeton, in the Nation's Service?,» **The Daily Princetonian**, January 22, 2007. The Princeton figures are from Charles Moskos, a sociologist who studies the military. Moskos is quoted in Julian E. Barnes and Peter Spiegel, «Expanding the Military, Without a Draft,» **Los Angeles Times**, December 24, 2006.

(2) USA Today reports that, according to the U.S. Senate Library, at least 9 of the 535 members of Congress have sons or daughters who have served in Iraq. Kathy Kiely, «Lawmakers Have Loved Ones in Combat Zone,» **USA Today**, January 23, 2007.

(3) Charles Rangel, «Why I Want the Draft,» **New York Daily News**, November 22, 2006, p. 15.

غاية في الجاذبية. أما بالنسبة للناس الذين بمقدورهم الالتحاق بالجامعة، فإن هذه الإغراءات ـ مع مخاطرة فقدان حياتهم ـ لا تعني شيئًا[1].

إذًا، فالاعتراض الأول على مبررات السوق للجيش التطوعي يتعلق بالجور والإرغام: جور التمييز الطبقي، الإرغام الذي قد يحدث إن أُجْبرت المعوقات الاقتصادية الشباب على المخاطرة بحياتهم مقابل الحصول على تعليم جامعي وميزات أخرى.

لاحظ، أن اعتراض الإرغام ليس اعتراضًا على الجيش التطوعي بحد ذاته، إنما هو اعتراض على الجيش التطوعي عندما يطبق في مجتمع يعاني من تفاوتات شاهقة؛ فإن أزلت هذه التفاوتات، زال الاعتراض. على سبيل المثال، لنتخيل مجتمعًا متساويًا تمامًا، حيث الجميع يتمتع بنفس الفرص التعليمية. في هذا المجتمع، لا أحد بمقدوره أن يشتكي من أن خيار التطوع في الجيش ليس حرًا، لأنه مدفوع بضغط الضرورة الاقتصادية.

بالطبع، لا يوجد مجتمع متساوٍ تمامًا. لذا فمخاطرة وجود إرغام تحوم على الدوام إزاء الخيارات التي يتخذها الناس في سوق العمل. ما هو مقدار المساواة الضروري لضمان أن خيارات السوق حرة وليست إرغامية؟ ومتى تكون التفاوتات في المجتمع مقوضة لإنصاف المؤسسات الاجتماعية (كالجيش التطوعي) القائمة على الخيار الشخصي؟ وتحت أية عوامل يكون السوق الحر حُرًا بالفعل؟ لأجل الإجابة عن هذه الأسئلة، يجب أن ننظر إلى الفلاسفة الأخلاقيين والسياسيين الذين يعتبرون الحرية ـ لا المنفعة ـ هي جوهر العدالة. لذا، فلنُرجئ هذه الأسئلة حتى الحديث عن إيمانويل كانط وجون راولز في الفصول الآتية.

الاعتراض الثاني: الفضيلة المدنية والصالح العام

في الوقت الحالي، دعونا ننظر في اعتراض ثانٍ على استخدام السوق لتوزيع المهام العسكرية، وهو اعتراض باسم الفضيلة المدنية والصالح العام.

يقول الاعتراض، إن الخدمة العسكرية ليست كأي وظيفة أخرى؛ إنها واجب مدني.

---

(1) Ibid.

وفقًا لهذه الحجة، فإن على جميع المواطنين واجب خدمة بلدهم. ويعتقد بعض أنصار هذه النظرة أن هذا الواجب لا يمكن القيام به إلا من خلال الخدمة العسكرية، فيما يعتقد آخرون أنه يمكن القيام به من خلال أشكال أخرى من الخدمة القومية، كفرق السلام أو الآمري-كوربس أو تعليم لأميركا. وإذا كانت الخدمة العسكرية (أو أي خدمة قومية) واجبًا مدنيًا، فمن الخطأ عرضها للبيع في السوق.

لننظر في مسؤولية مدنية أخرى، هي واجب الخدمة في هيئة المحلفين. لا أحد يموت بسبب القيام بواجب هيئة المحلفين، لكن الدعوة للخدمة فيها قد تسبب الإنهاك، خصوصًا إذا تعارضت مع عمل أو التزامات عاجلة. ومع ذلك، فنحن لا نستأجر بديلًا يأخذ مكاننا في هيئة المحلفين، ولا نستخدم سوق العمل لتكوين نظام محلفين احترافي وقائم على «التطوع». لِمَ؟ من وجهة نظر مبرري السوق يمكن الجدال في سبيل القيام بهذا. ونفس الحجة النفعية ضد التجنيد الإلزامي يمكن استخدامها ضد تجنيد هيئة المحلفين: فالسماح لشخص منشغل بتفادي الخدمة في هيئة المحلفين من خلال استئجار من يحل محله سيجعل الطرفين أفضل حالًا. بل والتخلي تمامًا عن الخدمة الإلزامية في هيئة المحلفين سيكون أنفع؛ فنجعل سوق العمل يأتي بالعدد المطلوب من المحلفين المؤهلين، مما يتيح للذين يريدون العمل أن يحصلوا عليه، والذين يبغضونه أن يتفادوه.

لذا، فلماذا نُفوِّت فرصة زيادة المنفعة الاجتماعية المتأتية من سوق للمحلفين؟ ربما بسبب قلقنا من أن المحلفين المأجورين سيأتون بصورة غير متكافئة من أوساط محرومة، مما سيؤدي إلى تضرر جودة القضاء. لكن ليس هناك سبب يدعونا نفترض أن الموسرين هم محلفون أفضل من أولئك الذين يأتون من أوساط متواضعة. عمومًا، من الممكن تعديل المرتبات والامتيازات (كما فعل الجيش) لجذب ذوي التعليم والمهارات المطلوبة.

السبب الذي يجعلنا نُجِّند المحلفين، بدل استئجارهم، هو أننا نعتبر مهمة القيام بالعدالة في المحاكم مسؤولية يجب أن يتشاركها جميع المواطنين. والمحلفون لا يصوِّتون ببساطة؛ إنهم يتشاورون في ما بينهم حول الدليل والقانون. وهذا التشاور يقوم على مختلف مناحي الحياة وتجاربها، تلك التي يجلبها المحلفون القادمون

من جميع المشارب. إن واجب الخدمة في هيئة المحلفين ليس وسيلة لحل القضايا وحسب، إنه نوع من التثقيف المدني، وتعبير عن المواطنة الديمقراطية. وعلى الرغم من أن الخدمة في هيئة المحلفين ليست مثقِّفة على الدوام، فإن فكرة أن كل الموطنين ملزمون بالقيام بها تحافظ على الصلة بين المحاكم والشعب.

أمر مشابه يمكن قوله عن الخدمة العسكرية. فالحجة المدنية التي تدعو إلى التجنيد الإلزامي تقول إن الخدمة العسكرية، كالخدمة في هيئة المحلفين، هي مسؤولية مدنية؛ إنها تعبر عن المواطنة الديمقراطية، وتقوم بتعميقها. من وجهة النظر هذه، فإن تسليع الخدمة العسكرية - أي جعلها مهمة تستأجر أناسًا آخرين للقيام بها - يفسد المُثُل المدنية التي يجب أن تحكمها. ووفقًا لهذا الاعتراض، فإن استئجار جنود ليخوضوا حروبنا خطأ ليس لأنه إجحاف في حق الفقراء، بل لأنه يسمح لنا بالتخلي عن واجبنا المدني.

لقد قدم المؤرخ ديفيد إم. كينيدي صورة لهذه الحجة. فهو يقول، إن «القوات المسلحة للولايات المتحدة اليوم تغلب عليها صفات جيش من المرتزقة»، يقصد أنه جيش مأجور ومحترف، ومنفصل بدرجة كبيرة عن المجتمع الذي يقاتل نيابة عنه[1]. وليس مقصده الحط من قدر ونيّات الذين تطوعوا فيه. إنه قلق من أن استئجار قلة قليلة من المواطنين لخوض حروبنا يجعل بقيتنا متحررين من واجبنا؛ مما يقطع الصلة بين غالبية المواطنين الديمقراطيين، وبين الجنود الذين يقاتلون باسمهم.

يلاحظ كنيدي أنه «من حيث تناسب عدد السكان، فإن حجم الجيش اليوم يساوي 4% من حجم الجيش الذي انتصر في الحرب العالمية الثانية». وهذا يسهِّل نسبيًا، على صنَّاع القرار، دخول حرب من دون الحصول على موافقة عريضة وعميقة من المجتمع ككل: «إن أقوى قوة عسكرية في التاريخ يمكنها الآن أن تُرْسَل للحرب، باسم مجتمع لا يحتاج أن يحرك ساكنًا عندما يحدث هذا»[2]. إن الجيش التطوعي يعفي غالبية الأميركان من مسؤولية القتال والموت من أجل بلدهم. بينما يرى بعضهم

(1) Kennedy, «The Wages of a Mercenary Army»; see also David M. Kennedy, «The Best Army We Can Buy,» **New York Times**, July 25, 2005, p. A19.

(2) Ibid., p. 13.

أن هذه مزيّة، إلا أن هذا الإعفاء من التضحية المشتركة يأتي على حساب تآكل المسؤولية السياسية:

الأغلبية الغالبة من الأميركان، والتي لا تتعرض بأي شكل من الأشكال لخطر الخدمة العسكرية، تقوم باستئجار المعسرين من إخوتها المواطنين للقيام بأخطر الأعمال، بينما هي مستمرة في رعاية شؤونها الخاصة، من دون أن تنزف أو أن تنزعج[1].

أحد أشد المؤيدين للتجنيد الإلزامي، من وجهة نظر مدنيّة، هو المفكر السياسي الجنيفي المولد جان جاك روسو (1712-1778). يقول في كتابه **العقد الاجتماعي** (1762)، إن تحويل واجب مدني إلى سلعة سوقية لا يزيد من الحرية، بل يقوضها:

عندما تنقطع الخدمة العامة عن كونها عمل المواطنين الرئيس، ويُفَضِّل هؤلاء قيام مالهم مقام أشخاصهم، تكون الدولة قريبة من سقوطها، فإذا ما وجب السير إلى الحرب أدوا إلى الكتائب [الأموال] وظلوا في منازلهم... ويعمل المواطنون في الدولة الحرة حقًا بأذرعهم، لا بالمال مطلقًا، ويبعدون من الدفع ليُعْفَوْا من واجباتهم، ويَدفعون إنجازًا بأنفسهم، وأجدني بعيدًا جدًّا من الأفكار السائرة، وأعتقد أن السُّخْراتِ [العمل الإلزامي] أقلُّ مباينة للحرية من الجبايات [الضرائب][*] [2].

قد يبدو المفهوم الروسوي العنيف للمواطنة، واحترازه من السوق، مفهومًا بعيدًا عن افتراضاتنا الحالية: إننا ميَّالون لرؤية أن الدولة، بقوانينها وتنظيماتها المُلزمة، هي مجال القسر؛ وأن السوق، بتبادلاته الطوعية، هو مجال الحريّة. كان روسو ليقول إننا فهمنا الأمر بصورة معكوسة؛ على الأقل في ما يتعلق بالقيم المدنية.

قد يدافع مناصرو السوق عن الجيش التطوعي من خلال رفض مفهوم روسو الحماسي للمواطنة، أو من خلال إنكار أن هذا المفهوم يتصل بالخدمة العسكرية. لكن المُثُل المدنية التي يستحضرها روسو ما يزال يتردد بعض صداها، حتى في

---

(1) Ibid., p. 16.

(*) من ترجمة عادل زعيتر للعقد الاجتماعي، الفصل الثالث، الصفحة 125.

(2) Jean-Jacques Rousseau, **The Social Contract** (1762), Book III, chap. 15, translated by G.D.H. Cole (London: J. M. Dent and Sons, 1973).

المجتمعات ذات التوجه السوقي، كالولايات المتحدة. إذ ينكر غالبية دعاة الجيش التطوعي، بشكل عنيف، أنه يعادل جيشًا من المرتزقة. ويشيرون، عن حق، أن أغلب من يخدم فيه مدفوعون بالوطنية، لا بالأجر والامتيازات فحسب. لكن لماذا نعتبر هذا مهمًا؟ ما دام الجنود يقومون بعملهم بإتقان، فلماذا نهتم بدوافعهم؟ ورغم تسليمنا التجنيد إلى السوق، نجد من الصعوبة فصل الخدمة العسكرية عن المفاهيم القديمة للمواطنة والفضيلة المدنية.

فلو فكرنا: ما الفرق - الفعلي - بين الجيش التطوعي الحالي، وبين جيش من المرتزقة؟ كلاهما يدفع للجنود حتى يقاتلوا، وكلاهما يغري الناس بالتطوع من خلال الأجر والامتيازات الأخرى. وإذا كان السوق وسيلة مشروعة لبناء جيش، فما العيب في المرتزقة؟

قد يقال، إن المرتزقة هم جنود أجانب يقاتلون مقابل المال فحسب، بينما الجيش التطوعي الأميركي يعيّن الأميركان فقط. لكن إن كان سوق العمل وسيلة مشروعة لبناء القوات، فإنه ليس من الواضح لماذا على الجيش الأميركي أن يمارس التمييز على أساس الجنسية في التوظيف: لماذا لا يقوم بقبول جنود من مواطني بلاد أخرى يرغبون في العمل ويملكون المؤهلات المطلوبة؟ لماذا لا يتم إنشاء فيلق أجنبي يحوي جنودًا من العالم النامي، حيث المرتبات منخفضة والوظائف الجيدة شحيحة؟

يقال أحيانًا إن الجنود الأجانب أقل ولاء من الأميركان. لكن الأصل القومي ليس ضمانة للولاء في أرض المعركة، ويمكن للذين يقومون بالتجنيد في الجيش أن يجروا غربلة للمتقدمين من الأجانب ليحددوا مدى موثوقيتهم. فما إن تقبل فكرة أن الجيش عليه استخدام سوق العمل لملء صفوفه، فلا سبب، من حيث المبدأ، لحصر أهلية التعيين في المواطنين الأميركان؛ هذا إن لم تك تؤمن أن الخدمة العسكرية هي مسؤولية مدنية، في جوهرها، وأنها تعبير عن المواطنة. وإن لم تك تؤمن بهذا، فإنه لا مسوغ يبرر لك الاعتراض على الحل السوقي.

حتى بعد مرور جيلين منذ انتهى العمل بالتجنيد الإلزامي، لا يزال الأميركان يترددون في تطبيق كامل منطق السوق على الخدمة العسكرية. للفيلق الأجنبي الفرنسي أرث طويل في تجنيد جنود أجانب للقتال من أجل فرنسا. ورغم أن القانون الفرنسي

يمنع الفيلق من التجنيد خارج فرنسا، إلا أن الإنترنت جعل هذا التقييد من دون معنى: التجنيد الإلكتروني متوفر بثلاث عشرة لغة، ويجلب متطوعين من كل أنحاء العالم. ربع المتطوعين الآن أتوا من أميركا اللاتينية، وأعداد متزايدة تأتي من الصين والدول الآسيوية الأخرى[1].

لم تقم الولايات المتحدة بإنشاء فيلق أجنبي، لكنها اتخذت خطوات في هذا المسار. فبعد أن واجه الجيش صعوبات في الحصول على الأعداد المطلوبة من المتطوعين، نتيجة لتمدد الحروب في العراق وأفغانستان، بدأ بتجنيد المهاجرين الأجانب الذين يعيشون في الولايات المتحدة بتأشيرات مؤقتة. تتضمن المغريات راتبًا جيدًا، وتسهيلًا للحصول على الجنسية الأميركية. ما يقارب الثلاثين ألفًا ممن يخدمون الآن في الجيش الأميركي ليسوا مواطنين أميركيين. وسيتوسع البرنامج الجديد ليشمل المهاجرين المؤقتين والطلاب الأجانب واللاجئين، بعدما كان محصورًا بالمقيمين الدائمين من حَمَلة البطاقة الخضراء[2].

تشغيل قوات أجنبية ليس نهاية المطاف بالنسبة لمنطق السوق. فحينما تنظر إلى الخدمة العسكرية باعتبارها عملًا كأي عمل آخر، فليس هناك داعٍ لافتراض أن التوظيف يجب أن تقوم به الدولة. وبالفعل، فإن الولايات المتحدة تقوم بالتعاقد، بشكل واسع، مع مؤسسات خاصة تقوم بالأعمال العسكرية. والمتعاقدون العسكريون يقومون بأدوار متزايدة في الصراعات حول العالم، ويشكلون جزءًا معتبرًا من الوجود الأميركي في العراق.

في تموز/ يوليو 2007، قال تقرير في **لوس أنجلوس تايمز**، إن أعداد المتعاقدين في العراق (180،000) جاوزت أعداد طاقم الجيش الأميركي الموجود هناك

(1) Doreen Carvajal, «Foreign Legion Turns to Internet in Drive for Recruits,» **Boston Sunday Globe**, November 12, 2006; Molly Moore, «Legendary Force Updates Its Image: Online Recruiting, Anti-Terrorist Activities Routine in Today's French Foreign Legion,» **Washington Post**, May 13, 2007, p. A14.

(2) Julia Preston, «U.S. Military Will Offer Path to Citizenship,» **New York Times**, February 15, 2009, p. 1; Bryan Bender, «Military Considers Recruiting Foreigners,» **Boston Globe**, December 26, 2006, p. 1.

(160،000)[1]. غالبية المتعاقدين يؤدون مهام لوجستية غير قتالية، كبناء القواعد وإصلاح المراكب، وتوصيل الإمدادات، وتوفير الخدمات الغذائية. لكن 50،000 منهم قوات أمنية مسلحة تعمل في حراسة القواعد والمواكب والدبلوماسيين، وغالبًا ما تخوض معارك خلال القيام بهذه المهام[2]. أكثر من 1،200 متعاقد قتلوا في العراق، لكنهم لا يعودون في توابيت مغطاة بالعلم، ولا يدخلون في إحصاء قتلى الجيش الأميركي[3].

إحدى أهم الشركات الخاصة العسكرية هي بلاك ووتر العالمية. إريك برينس، رئيسها التنفيذي، جندي سابق في القوات البحرية الخاصة، ذو إيمان متقد بالسوق الحر. يرفض أن يوصف جنوده بأنهم «مرتزقة»، ويعتبر هذا المصطلح «افتراء»[4]. يوضّح برينس: «إننا نحاول القيام بدور تجاه جهاز الأمن القومي شبيه بالدور الذي قامت به فيدرل إكسبريس للخدمة البريدية»[5]. تلقت بلاك ووتر من الحكومة ما يزيد عن مليار دولار مقابل خدماتها في العراق، وهذا كان مثارًا للجدل[6]. لقد ظهر دور بلاك ووتر إلى العلن في 2004، عندما تعرض أربعة من موظفيها لكمين في الفلوجة فقتلوا، وتم تعليق جثتين منهم على أحد الجسور. قادت هذه الحادثة الرئيس جورج

(1) T. Christian Miller, «Contractors Outnumber Troops in Iraq,» **Los Angeles Times**, July 4, 2007.

(2) Peter W. Singer, «Can't Win with 'Em, Can't Go to War Without 'Em: Private Military Contractors and Counterinsurgency,» Brookings Institution, Foreign Policy Paper Series, September 2007, p. 3.

(3) According to U.S. Department of Labor insurance claims, 1,292 contractors had been killed as of April 2008. Figures quoted in Peter W. Singer, «Outsourcing the Fight,» **Forbes**, June 5, 2008. On contractor deaths not being counted by the U.S. military, see Steve Fainaru, «Soldier of Misfortune: Fighting a Parallel War in Iraq, Private Contractors Are Officially Invisible—Even in Death,» **Washington Post**, December 1, 2008, p. C1.

(4) Evan Thomas and March Hosenball, «The Man Behind Blackwater,» **Newsweek**, October 22, 2007, p. 36.

(5) Prince quoted in Mark Hemingway, «Warriors for Hire: Blackwater USA and the Rise of Private Military Contractors,» **The Weekly Standard**, December 18, 2006.

(6) The billion-dollar figure for Blackwater in Iraq is from Steve Fainaru, Big **Boy Rules: America's Mercenaries Fighting in Iraq** (New York: Da Capo, 2008), quoted in Ralph Peters, «Hired Guns,» **Washington Post**, December 21, 2008.

دبليو بوش إلى أن يأمر قوات المارينز أن تقتحم الفلوجة وتخوض معركة ضخمة ومكلفة مع المتمردين.

وفي 2007، فتح ستة من حراس بلاك ووتر النار على تجمهر في ساحة في بغداد أودى بحياة سبعة عشر مدنيًا. الحراس، الذين زعموا أنه تم إطلاق النار عليهم قبل أن يُطلقوا النار، كانوا محصنين من الملاحقة القضائية وفقًا للقانون العراقي بسبب قوانين وضعتها السلطة الأميركية الحاكمة بعد الاحتلال. في نهاية المطاف، جرت مقاضاة هؤلاء المتعاقدين من قبل وزارة العدل الأميركية بتهمة القتل الخطأ، وأدت هذه المقاضاة إلى جعل الحكومة العراقية تطلب إجلاء بلاك ووتر من البلاد[1].

اعترض العديد في الكونغرس، وخارجه، على إرساء الحرب على شركات ربحية، كبلاك ووتر. تركز الانتقاد على كون هذه الشركات غير مسؤولة أمام أحد، وعلى تورطها في انتهاكات. فقبل سنوات من حادثة إطلاق النار، كان العديد من المتعاقدين الخاصين من شركات أخرى في عداد من أساء معاملة المعتقلين في أبو غريب. وعلى الرغم من أن جنود الجيش المتورطين جرت محاكمتهم في محكمة عسكرية، إلا أن المتعاقدين الخاصين لم تتم معاقبتهم[2].

لكن لنفترض أن الكونغرس ضيّق الخناق على هذه الشركات لجعلها مسؤولة عن أفعالها، وليكون موظفوها مقيدين سلوكيًا كما هو الحال في القوات الأميركية: هل سيكفُّ استخدام الشركات الخاصة للقتال في حروبنا عن أن يكون أمرًا مرفوضًا؟ أو أن هناك فرقًا بين دفع المال لفيدرل إكسبريس لتوصيل البريد، وبين دفعه لبلاك ووتر لتوصيل قوة فتاكة إلى ساحة المعركة؟

للجواب عن هذا السؤال، لا بد لنا من الجواب عن سؤال يسبقه: هل الخدمة العسكرية (وربما الخدمات القومية عمومًا) واجب مدني يجب على جميع المواطنين تأديته، أم عمل شاق وخطير كأي عمل آخر (العمل في مناجم فحم أو صيد السمك، على سبيل المثال) محكوم بسوق العمل؟ ولأجل أن نجيب عن هذا السؤال، علينا أن

(1) Ginger Thompson and James Risen, «Five Guards Face U.S. Charges in Iraq Deaths,» **New York Times**, December 6, 2008.

(2) Singer, «Can't Win with 'Em,» p. 7.

نسأل سؤالًا أكثر اتساعًا: ما هي واجبات المواطنين في مجتمع ديمقراطي تجاه بعضهم البعض، ومن أين تنبع هذه الواجبات؟ تُقدِّم النظريات المختلفة في العدالة إجابات مختلفة عن هذا السؤال. وسنكون في وضع أفضل لتقرير ما إذا كان من الواجب تجنيد الجنود أو استئجارهم، إذا حررنا في الفصول القادمة أصول ونطاق الواجب المدني. حاليًا، لننظر في استخدام آخر مثير للجدل لسوق العمل.

الحمل مقابل المال

ويليم وإليزابيث سترن زوجان مقيمان في تنافلي، نيوجيرسي؛ هو يعمل في البيولوجيا الحيوية، وهي تعمل طبيبة أطفال. أرادا الحصول على طفل، لكن لم يكن باستطاعتهما ذلك من دون تعريض إليزابيث لمخاطر صحية، بسبب إصابتها بتصلب الأنسجة المتعدد. لذا اتصلا بمركز عقم متخصص في الحمل «البديل». ينشر هذا المركز إعلانات تطلب «أمهات بديلات»؛ نساء على استعداد حمل طفل نيابة عن الآخرين، مقابل مبالغ مالية[1].

إحدى النساء اللاتي استجبن للإعلان كانت ماري بث وايتهد، امرأة تبلغ من العمر 29 سنة، أم لطفلين، وزوجة لعامل يعمل في الصرف الصحي. في شباط/ فبراير 1985، وقع ويليم سترن وماري بث وايتهد عقدًا، يقتضي أن تُلقح ماري صناعيًا بمني ويليم، وأن تحمل الطفل، وتسلمه لويليم بعد الوضع. كذلك وافقت على التخلي عن حقوقها كأم للطفل، بحيث يمكن لإليزابيث أن تتبناه. ومن جانبه، وافق ويليم على أن يدفع لماري بث مبلغًا قدره 10،000 دولار (يدفع عند الوضع)، بالإضافة للتكاليف الطبية (كذلك دفع 7،500 دولار لمركز العقم لقاء ترتيب العقد).

بعد عدة تلقيحات صناعية، حبلت ماري بث، وفي آذار/ مارس 1986 وضعت طفلة. سماها آل سترن، استباقًا لكونها ستكون طفلتهم بالتبني، مليسا. لكن ماري بث وايتهد قررت أنها لا تستطيع الانفصال عن الطفلة، وأرادت الاحتفاظ بها، فهربت

(1) The facts of the case presented in this and the following paragraphs are drawn from the court opinions: In re Baby M, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987), and Matter of Baby M, Supreme Court of New Jersey, 537 Atlantic Reporter, 2d Series, 1227 (1988).

بالطفلة إلى ولاية فلوريدا، لكن حصل آل سترن على أمر قضائي يرغمها أن تسلم الطفلة لهم. ووجدت شرطة فوريدا ماري بث، وسلمت الطفلة لآل سترن، وذهب الصراع على الحضانة إلى محكمة نيوجرسي.

كان على قاضي المحاكمة تقرير ما إذا كان يجب إنفاذ العقد أو عدم إنفاذه. ما هو برأيك الخيار الصحيح؟ لتبسيط الأمور، لنركز على المسألة الأخلاقية، بدل المسألة القانونية (في ذلك الحين لم يكن هناك قانون في نيوجرسي يسمح بعقود الحمل البديل أو يمنعها): لقد أبرم ويليم سترن وماري بث وايتهد عقدًا: من الجهة الأخلاقية، هل يجب أن يُنفذ؟ أقوى حجة في صالح الالتزام بالعقد هي: أن العقد عقد؛ شخصان بالغان راضيان أبرما عقدًا طوعيًا يضمن منافع للطرفين: ويليم سترن سيتلقى طفلًا من نسله، وماري بث وايتهد ستتلقى 10،000 دولار مقابل تسعة أشهر من العمل.

يجب الإقرار أن هذا ليس عقدًا تجاريًا اعتياديًا. ولذا فمن المتوقع أن تتردد في إنفاذه على أحد هذين الأساسين: الأول، قد تعتقد أن موافقة امرأة على حمل طفل ثم التخلي عنه هي موافقة تنقصها المعرفة التامة بكافة الأبعاد؛ فهل بمقدورها حقًا معرفة كيف ستشعر حينما يحين موعد تسليم الطفل؟ إن لم يكن بمقدورها، فإنه من الممكن القول إن موافقتها المبدئية كانت تغشاها حاجتها للمال، وعدم علمها بشعورها إذا افترقت عن الطفل. ثانيًا، قد تجد أنه من موجبات الاعتراض على بيع وشراء الأطفال، أو استئجار رحم امرأة، حتى برضى الطرفين. إذ يمكن القول إن هذه الممارسة تحوّل الأطفال إلى سلع، وتستغل المرأة؛ من خلال معاملة الحمل باعتباره عملًا مدرًّا للمال.

لم يكن هارفي آر. سوركو، قاضي قضية «الطفلة إم» كما صارت تعرف، مقتنعًا بهذين الاعتراضين[1]. لقد حكم بإنفاذ العقد، مستحضرًا قُدْسيَّة العقود. إن العقد عقد؛ ولا حق للأم التي أنجبت الطفلة في إخلاف العقد لأنها غيرت رأيها فقط[2].

لقد تناول القاضي الاعتراضين بالرد: أولًا، رفض فكرة أن قرار ماري بث كان غير متصف بالطوعية وأن موافقتها كانت فاسدة:

(1) In re Baby M, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987).

(2) Ibid., p. 374–75.

لا أحد من الطرفين كان في موقع تساومي أكثر امتيازًا. كلاهما كان بحاجة لشيء لدى الآخر. وسعر القيام بهذه الخدمة تم التوصل له. ولم يجبر أحد الآخر على الموافقة. لا أحد من الطرفين كان يملك معرفة تجعل الآخر في وضع غير مؤات، أو كان في موقع يمُكّنه من فرض شروطه[1].

ثانيًا، رفض فكرة أن الحمل البديل معادل لبيع الأطفال. لقد اعتقد القاضي أن ويليم سترن، الأب البيولوجي، لم يبتع الطفلة من ماري بث وايتهد، إنما دفع لها مقابل خدمة حمل طفله القادم: «عند الوضع، لا يشتري الأب الطفل، فهو طفله الشرعي المتصل به بيولوجيًا. وليس بمقدوره أن يشتري ما هو ملكه أصلًا»[2]. وبما أن الطفل تم الحبل به بواسطة مني ويليم، فهو ابنه بالأساس. هذه كانت حجة القاضي. لذا فليس هناك بيع لطفل. ومبلغ 10,000 دولار كان للخدمة (الحمل)، وليس للنتيجة (الطفل).

أما بالنسبة للزعم الذي يقول إن تقديم هذه الخدمة فيه استغلال للمرأة، فإن القاضي سوركو يرفضه. إذ يُقارن الحمل المدفوع، بالتبرع بالمني المدفوع. وبما أن الرجال يحق لهم بيع منيهم، فللنساء حق بيع قدراتهم الإنجابية: «ما دام يحق للرجل عرض وسائله الإنجابية للبيع، فإن للمرأة الحق نفسه على التساوي»[3]. ويكمل كلامه قائلًا، إن اعتقاد عكس هذا سيعني حرمان المرأة من حماية القانون.

استأنفت ماري بث وايتهد الحكم في محكمة نيوجرسي العليا، وبالإجماع نقضت المحكمة حكم القاضي سوركو، وحكمت أن عقد الحمل البديل باطل[4]. منحت المحكمة حق حضانة الطفلة إم لويليم سترن، على أساس أن هذا يخدم صالح الطفلة بصورة أمثل. وبغض النظر عن العقد، رأت المحكمة أن آل سترن سيكونون أفضل في تربية مليسا، لكنها أعادت لماري بث وايتهد وضعها أمًا للطفلة، وطلبت من محكمة أدنى درجة أن تحدد حقوق الزيارة.

Ibid., p. 376. (1)

Ibid., p. 372. (2)

Ibid., p. 388. (3)

Matter of Baby M, Supreme Court of New Jersey, 537 Atlantic Reporter, 2d Series, 1227 (1988). (4)

كتب رئيس القضاة روبرت ويلنتز، نيابة عن المحكمة، عن رفضه لعقد الحمل البديل. فقال، إن العقد ليس طوعيًا تمامًا، وأنه يمثل حالة اتجار بالأطفال.

أولًا، الرضى كان منقوصًا. فموافقة ماري بث على حمل طفل وتسليمه عند ولادته لم تكن حقًا طوعية، لأنها كانت مفتقرة إلى الإلمام بجميع أطراف الموضوع:

بحكم العقد، الأم الطبيعية مُلزمة بطريقة لا رجوع فيها قبل أن تعرف نوع مشاعرها إزاء الطفلة. إنها لم تتخذ قرارًا طوعيًا ومُلمًّا، بما أن كل قرار سبق ولادة الطفلة ـ بصورة جوهرية ـ يفتقد الإلمام الكافي[1].

ما إن يولد الطفل، حتى تكون الأم في وضع أفضل لاتخاذ قرار مُلِم. لكن حينئذ، قرارها ليس حرًا، إنه واقع تحت طائلة «الدعوى القضائية، وتحت إغراء مبلغ 10،000 دولار»، مما يجعله «فاقدًا للطوعية»[2]. علاوة على ذلك، فإن الحاجة إلى المال تجعل من المحتمل أن «تختار» النسوة الفقيرات أن يصبحن أمهات بديلات للموسرين، لا أن يكون العكس. يقول القاضي ويلنتز إن هذا، أيضًا، يُشْكِل في كون هذه العقود ذات طبيعة طوعية: «إننا نشك أن زوجين عقيمين من ذوي الدخل المحدود، سيجدان أُمًّا بديلة في شريحة ذوي الدخل العالي»[3].

إذًا أحد أسباب إبطال العقد هي أن القبول كان فاسدًا. لكن ويلنتز يقدم سببًا آخر أكثر جذرية:

إن غضضنا النظر عن مدى حاجتها الماسة للمال، وعن مدى فهمها للعواقب؛ فإننا نقول إن قبولها كان عديم الصلة. إذ هناك ـ في المجتمع المتحضر ـ أشياء لا يمكن للمال أن يشتريها[4].

بنظر ويلنتز، الحمل البديل التجاري معادل للاتجار بالأطفال. والاتجار بالأطفال خطأ ولو جرى طواعية. إنه يرفض الحجة التي تقول إن الأجرة هي مقابل خدمة الحمل

(1) Ibid., p. 1248.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 1249.

(4) Ibid.

البديل وليست مقابل الطفل. فوفقًا للعقد، يدفع مبلغ 10،000 دولار فقط حين يتم تسليم ولاية الطفل وحين تتخلى ماري بث عن حقوقها الأمومية.

هذا بيع لطفل، أو على الأقل، بيع لحقوق أم في طفلها، والعنصر المهوّن للموضوع هو أن أحد المشترين هو الأب... هناك وسيط، مدفوع بالربح، يروّج للبيع. ومهما كانت المُثُل التي تحث هؤلاء المشاركين، فإن دافع الربح يهيمن، ويتخلل، ويحكم عملية التبادل[1].

عقود الحمل البديل والعدالة

إذًا، من كان على حق في حالة الطفلة إم: محكمة القضية التي أنفذت العقد، أم المحكمة العليا التي أبطلته؟ للإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نقوّم الفاعلية الأخلاقية للعقود، وكذلك الاعتراضين على عقد الحمل البديل.

حجج الالتزام بعقد الحمل البديل ترتكز على نظريتين في العدالة سبق أن أجلنا فيهما النظر: الليبرتاريّة والنفعيّة. الحجة الليبرتارية في تأييد العقود هي أنها تعكس احترامًا لحرية الاختيار؛ والالتزام بالعقد الذي يجريه بالغان مميزان هو احترام لحريتهم. الحجة النفعية في تأييد العقود هي أنها تُشيع الرفاه العام؛ إذا اتفق الطرفان اتفاقًا، فإنه يجب أن يعود عليهما بمنفعة أو سعادة ما جرَّاء هذا الاتفاق. لذا، ما لم يتبين أن العقد سيؤدي لإنقاص منفعة شخص ما (بأكثر مما سينتفع الأطراف المشتركة في العقد)، فإن العقود والتبادلات النافعة ـ بما فيها عقود الحمل البديل ـ يجب الالتزام بها.

ماذا عن الاعتراضات؟ إلى أي مدى هي مقنعة؟

الاعتراض 1: فساد القبول

الاعتراض الأول، والذي يدور حول مدى كون قبول ماري بث طوعيًّا، يطرح سؤالًا حول الظروف التي يتخذ فيها الناس خياراتهم. إنه يقول إنه يمكننا ممارسة حرية الاختيار، فقط، في حال لم نكن تحت حرج شديد (الحاجة للمال، على سبيل المثال)،

(1) Ibid., pp. 1248–49.

وكنا على علم بجميع الخيارات والبدائل. ما يُعد حرجًا شديدًا، أو نقصًا في الإلمام، على نحو دقيق، هو أمر مَبْسُوط للجدل. لكن غاية هذه الحجج هي تحديد ما إذا كانت الموافقة الطوعية، في الظاهر، متصفة بالطوعية فعلًا. لقد أطلّت هذه المسألة برأسها كثيرًا في قضية الطفلة إم، وكذلك حدث هذا أيضًا في قضية الجيش التطوعي.

بالرجوع قليلًا عن هذه القضايا، من الجدير ملاحظة أن هذا الجدل، الدائر حول الظروف الضرورية التي تجعل القبول ذا معنى، هو جدل داخلي في إحدى نظريات العدالة التي مرت بنا في هذا الكتاب: تلك التي تقول إن العدالة تعني احترام الحرية. وكما رأينا، فإن الليبرتارية هي أحد أعضاء هذه المجموعة. فهي تُصرّ أن العدالة تقتضي احترام اختيارات الناس، كيفما كانت، شريطة ألا تتعرض حقوق أحد آخر للانتهاك. النظريات الأخرى التي ترى العدالة باعتبارها احترامًا للحرية، تضع بعض القيود على الظروف التي تحكم الاختيار؛ إنها تقول ـ كما قال القاضي ويلنتز في قضية الطفلة إم ـ إن الخيارات التي تتخذ تحت الضغط، أو بغياب رضى قائم على علم كافٍ بجميع أوجه المسألة؛ ليست خيارات طوعية حقًا. وسنكون في وضع أفضل لتقويم هذا الجدل حين نلتفت للفلسفة السياسية لجون راولز، أحد أفراد معسكر الحرية الذي يرفض التفسير الليبرتاري للعدالة.

الاعتراض 2: الامتهان والحاجات السامية

ماذا عن الاعتراض الثاني إزاء الحمل البديل، ذلك القائل إن هناك حاجات يجب ألا يشتريها المال، منها الأطفال وقدرات النساء الإنجابية؟ ما الخطأ، بالضبط، في بيع وشراء هذه الأشياء؟ أكثر الإجابات إغراء هي أن معاملة الأطفال والحمل كسلعة هو امتهان له، أو إخفاق في تقديره حق قدره.

في هذا الجواب تنطوي فكرة بعيدة الغور، هي: أن الطريقة الصائبة لتقدير قيمة الممارسات والحاجات الاجتماعية ليست، ببساطة، أمرًا متوقفًا علينا؛ فهناك وسائل معينة للتقييم، مناسبة لحاجات وممارسات معينة. في حالة السلع، كالسيارات ومُحمِّصات الخبز، فالطريقة المُثلى للتعامل معها هي في استخدامها، أو صنعها وبيعها لجلب المال. لكن من الخطأ معاملة كل الأشياء كما لو كانت سلعًا. فعلى سبيل

المثال، سيكون خطأ معاملة البشر كسلع، وجعلهم أشياء تباعُ وتُشترى. هذا لأن البشر أشخاص جديرون بالتوقير، وليسوا أشياء تُستخدم. والاستخدام، والتوقير؛ ضربان مختلفان في التقدير.

لقد طبقت إليزابيث أندرسون؛ وهي فيلسوفة أخلاقية مُعاصرة، نسخة من هذه الحجة في جدل الحمل البديل. تقول، إن عقود الحمل البديل تمتهن الأطفال وآلام المخاض عند النساء، من خلال معاملتهن كما لو كنّ سلعًا[1].

يقصد بالامتهان، معاملة شيء «بتقدير أقل من التقدير الذي يستحقه. فنحن لسنا نُقدِّر الأشياء كميًّا؛ من ناحية أكثر أو أقل فحسب، إنما نوعيًّا؛ من ناحية أسمى وأدنى أيضًا. أن تحب أو توقر شخصًا يعني أن تقدره بصورة أسمى مما لو كنت تستخدمه... الحمل البديل التجاري يحط من الأطفال ما دام يعاملهم كسلع»[2]. إنه يستخدمهم أدوات للربح، بدل اعتبارهم أشخاصًا جديرين بالحب والعناية.

كذلك يحط الحمل البديل التجاري من النساء، من خلال معاملة أجسادهن كمصانع، ودفع المال لهن حتى لا يُقِمْن صلة بالأطفال اللائي يحملن. إنه يستبدل «المعايير الاقتصادية التي تحكم إنتاج البضائع، بالمعايير الأبوية التي تحكم ـ عادة ـ ممارسة حمل الأطفال». وتضيف أندرسون، أن عقود الحمل البديل، من خلال ما تفرضه على الأم البديلة من «قمع أي عاطفة أمومية تجاه الطفل»، تجعل حمل النساء «نوعًا من أنواع الاغتراب»[3].

> **في عقود الحمل البديل، تُوافق [الأم] على ألا تُشكِّل، وألا تُحاول حتى تشكيل، علاقة أم وطفل مع وليدها. إن عملها يتعرّض للاغتراب، لأن عليها أن تحيد به عن الغاية الاجتماعية التي يعززها الحمل والولادة، ألا وهي تكوين رابطة عاطفية بابنها[4].**

---

(1) Elizabeth S. Anderson, «Is Women's Labor a Commodity?»**Philosophy and Public Affairs** 19 (Winter 1990): 71–92.

(2) Ibid., p. 77.

(3) Ibid., pp. 80–81.

(4) Ibid., p. 82.

من الجوهري في حجة أندرسون فكرة أن الأشياء تختلف في ما بينها نوعيًّا، لذا فمن الخطأ تقييم جميع الأشياء بنفس الطريقة، أي باعتبارها آلة للربح أو غرضًا للاستخدام. وإن كان هذه الفكرة صائبة، فهي تفسر لماذا هنالك أشياء يجب ألا يشتريها المال.

كذلك تطرح تحديًا للنفعية: إن كانت العدالة، ببساطة، هي مسألة تغليب اللذة على الألم، فإننا نحتاج وحدة وزن وتقدير مفردة موحدة، نقيس بها جميع الحاجات، ونشتق منها كل لذة وألم. لقد أوجد بنتام مفهوم المنفعة لأجل هذه الغاية بالذات، لكن أندرسون تقول إن تقدير قيمة كل شيء وفقًا للمنفعة (أو المال) يمتهن هذه الحاجات والعادات الاجتماعية ـ كالأطفال والحمل والأبوة ـ التي يجب أن تقدر وفق معايير أسمى.

لكن ما هذه المعايير السامية، وكيف نعرف أنماط التقدير التي تناسب كل واحدة من الحاجات هذه والعادات الاجتماعية؟ أحد مناهج التعاطي مع هذا السؤال يبتدئ بفكرة الحُريّة. فبما أن البشر قادرون على الحُريّة، فلا يجب أن يُستخدموا كما لو أنهم محض أشياء، بل يجب أن يُعاملوا بكرامة واحترام. يؤكد هذا المنهج الفصل بين الأشخاص (وهم قمينون بالاحترام) وبين الأشياء (وهي عرضة للاستخدام)، باعتبار هذا الفصل أصلًا أخلاقيًّا. أعظم مدافع عن هذا المنهج هو إيمانويل كانط، والذي سنعرج عليه في الفصل التالي.

منهج ثانٍ في المعايير السامية يبتدئ بفكرة أن الطريقة الصائبة في تقدير الحاجات والعادات الاجتماعية، تعتمد على الغايات والأهداف التي وجدت هذه العادات لخدمتها. لنتذكر أن أندرسون، في معارضتها للحمل البديل، ذكرت «الغاية الاجتماعية التي يعززها الحمل والولادة»، أعني الرابطة العاطفية بين أم ووليدها. والعقد الذي يحتم على الأم ألا تشكل هذه الرابطة هو عقد مُهين، لأنه يحيد بها عن هذه الغاية. إنه يمحو «معيار الأمومة» ويضع مكانه «معيار الإنتاج التجاري». هذه الفكرة القائلة إن تحديد المعايير المناسبة للعادات الاجتماعية من خلال محاولة إدراك غاياتها، أو أهدافها، هي صميم نظرية أرسطو في العدالة. وسنفحص هذا المنهج في فصل لاحق.

إلى أن نفحص هذه النظريات المتعلقة بالأخلاق والعدالة، ليس بمقدورنا تحديد

أي الحاجات والعادات الاجتماعية يمكن أن يحكمها السوق. لكن الجدل الدائر حول الحمل البديل، كما هو الحال في الجدل حول الجيش التطوعي، يعطينا لمحة عن مكامن الخطر في هذه السجالات.

تصديرُ الحمل

تخرجت مليسا سترن، المعروفة سابقًا باسم الطفلة إم، مؤخرًا من جامعة جورج واشنطن، حيث تخصصت في الأديان[1]. مرَّ عقدان على قضية حضانتها المشهورة في نيوجرسي، وما زال السجال الدائر حول الأمومة البديلة قائمًا. العديد من الدول الأوروبية تحظر الحمل البديل التجاري. في الولايات المتحدة، أكثر من دزّينة من الولايات أجازت الممارسة، ونحو الدزّينة حرمتها، فيما ما زال وضعها القانوني في بقية الولايات مبهمًا[2].

لقد غيّرت التقنيات الإنجابية الجديدة الوضع الاقتصادي للحمل البديل، بصورة جعلت المعضلة الأخلاقية التي يطرحها الحمل البديل تظهر بشكل أكثر حدة. عندما وافقت ماري بث وايتهد على الحمل مقابل المال، قدّمت البويضات والرحم، وهكذا كانت الأم البيولوجية للطفل الذي حملته. لكن ظهور تقنية طفل الأنبوب (IVF) جعلت من الممكن أن تقدم امرأة البويضة، وتقوم أخرى بالحمل. لقد حللت دَبُورة(*) سبار - وهي أستاذة في إدارة الأعمال في هارفرد - المزايا التجارية للحمل البديل الجديد[3]. فتقليديًا، كان المتعاقد في عقد حمل بديل «يحتاج، بالضرورة، أن يشتري البويضة مربوطة بالرحم، في حزمة واحدة». الآن، بمقدوره الحصول «على البويضة من مصدر ما (غالبًا يكون المصدر الأم المستقبلية)، والرحم من مصدر آخر»[4].

(1) Susannah Cahalan, «Tug O' Love Baby M All Grown Up,» **New York Post**, April 13, 2008.

(2) Lorraine Ali and Raina Kelley, «The Curious Lives of Surrogates,» **Newsweek**, April 7, 2008; Debora L. Spar, The Baby Business (Cambridge, Mass.: Harvard Business School Press, 2006), pp. 83–84.

(*) اسم عبري يعني «نحلة»، وهو اسم نبية وقاضية لشعب إسرائيل القديم.

(3) In Spar, The Baby Business. Spar has since become president of Barnard College.

(4) Ibid., p. 79.

توضِّح سبار أن عملية «تفكيك» سلسلة التزويد هذه، سمحت بازدهار سوق الحمل البديل: «بإزالته للصلة التقليدية القائمة بين البويضة والرحم والأم، قلل الحمل البديل الحديث عن المخاطر القانونية والعاطفية التي أحاطت بالحمل البديل التقليدي، وسمح لسوق جديد بالنماء»[1]. لقد صار بإمكان سماسرة الحمل البديل الجديد، «وقد أضحى [الحمل البديل] طليقًا من قيود البويضة والرحم معًا»، أن يكونوا «أكثر قدرة على الاختيار والتمييز» بين الأمهات البديلات اللاتي يخترن، إذ كان بإمكانهم «البحث عن بويضات تتصف بصفات جينية معينة، وأرحام تتصل بشخصيات محددة»[2]. لم يعد الوالدان المستقبليان يقلقان من الصفات الجينية التي توجد في المرأة التي سيستأجرانها لحمل وليدهم، «لأنهم يستطيعون الحصول عليها من مكان آخر»[3].

> **ما عادوا يهتمون بشكلها، ولا عادوا يخشون من أن تدعي الطفل لها بعد الولادة، ولا أن تحكم المحاكم أن الطفل طفلُها. كل الذي يحتاجونه هو امرأة تتصف بالعافية، على استعداد أن تقوم بالحمل، وأن تلتزم بسلوكيات معينة ـ لا تدخن ولا تتعاطى الكحول أو المخدرات ـ أثناء فترته[4].**

مع أن الحمل البديل الجديد قد زاد من عدد الأمهات البديلات المتوقعات، إلا أنه أيضًا قد زاد من الطلب عليهنَّ. تتلقى الأم البديلة الآن ما يعادل من 20,000 دولار إلى 25,000 دولار، مقابل الحمل. التكلفة الإجمالية للعملية (هذا يتضمن الفواتير الطبية والأتعاب القانونية) من 75,000 دولار إلى 80,000 دولار.

لا تجعلنا، هذه التكاليف الباهظة، نستغرب أن يبحث الوالدان المستقبليان عن بديل أقل كلفة. ومثلها كمثل المنتجات والخدمات في اقتصاد معولم، تم تصدير الحمل المدفوع إلى مزوِّد بخس التكاليف. ففي عام 2002، قامت الهند بإجازة الحمل البديل التجاري على أمل جذب زبائن أجانب[5].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 80.

(3) Ibid., p. 81.

(4) Ibid.

(5) Sam Dolnick, «World Outsources Pregnancies to India,» **Associated Press Online**, December 30, 2007.

تكاد المدينة الهندية الغربية، المسماة أناند، أن تكون عاصمة للحمل المدفوع، مثلما صارت مدينة بانغالور عاصمة لمراكز خدمة العملاء. في عام 2008، قامت أكثر من خمسين سيدة في المدينة بحمل أطفال لأزاوج في الولايات المتحدة وبريطانيا وتايوان، وغيرها[1]. إحدى العيادات هناك تقدم مسكنًا جماعيًا، يتوفر على خادمات وطهاة وأطباء، تقطنه خمسون سيدة حاملًا هنَّ أمهات بديلات يعملن لصالح عملاء من حول العالم[2]. المال الذي يعود على هذه السيدات، يتراوح من 4,000 دولار إلى 7,500 دولار، يفوق ما يجنينه في خمس عشرة سنة، ويسمح لهن بأن يبتعن منزلًا أو يمولن دراسة أولادهن[3]. أما بالنسبة للوالدين المستقبليين، واللذين أتيا إلى أناند، فالأمر صفقة رابحة: فمبلغ 25,000 دولار (يتضمن التكاليف الطبية وأجرة الأم البديلة، وقيمة رحلة الطيران ذهابًا وإيابًا وقيمة الإقامة في فندق)، يساوي ثُلث ما كان سيكلفهم لو أنهم قاموا بها في الولايات المتحدة[4].

يعتقد بعضهم أن الحمل البديل التجاري، كما هو ممارس اليوم، أقل إشكالًا أخلاقيًا من العقد الذي قاد إلى قضية الطفلة إم. يقولون، بما أن الأم البديلة لا تقدّم البويضة، إنما تقدم الرحم وعمل الحمل، فالطفل ليس طفلها على المستوى الجيني. ووفقًا لوجهة النظر هذه، فالطفل لا يباع، وأن تدعي الأم البديلة أن الطفل لها لا مبرر له.

لكن الحمل البديل الجديد لا يحل المعضلة الأخلاقية؛ فقد يكون صحيحًا أن الأم البديلة ستكون أقل ارتباطًا بالطفل الذي تحمله من تلك التي تقدم البويضة، لكن تقسيم دور الأم على ثلاثة أقسام (أم تتبنى، وأخرى تتبرع بالبويضة، وثالثة تحمله في جوفها)، بدل تقسيمه على قسمين، لا يحل إشكال سؤال من له الحق المشروع في الطفل.

إن كان تصدير الحمل، بفضل تقنية طفل الأنبوب، قد غيَّر شيئًا، فإنه قد جعل معالم المشكلة الأخلاقية أكثر بروزًا. إن الانخفاض الجذري في قيمة العملية بالنسبة للوالدين

(1) Ibid. See also Amelia Gentleman, «India Nurtures Business of Surrogate Motherhood,» **New York Times**, March 10, 2008, p. 9.

(2) Dolnick, «World Outsources Pregnancies to India.»

(3) Ibid.

(4) Gentleman, «India Nurtures Business of Surrogate Motherhood.»

المستقبلين، والمنافع الاقتصادية الضخمة ـ بالنسبة للأجور المحلية في الهند ـ التي تحصل عليها الأمهات البديلات الهنديات من هذه الممارسة؛ تجعل القول بأن الحمل البديل التجاري يساهم في رفع الرفاه العام أمرًا لا يمكن المنازعة فيه. فإذًا، ومن وجهة نظر نفعية، يصعب الاعتراض على ظهور الحمل المدفوع كصناعة عالمية.

لكن هذه العولمة للحمل المدفوع لها تبكيتات أخلاقية مهولة. سومان دوديا، البالغة من العمر ستًا وعشرين سنة، هي هندية قامت بحمل بديل لزوجين بريطانيين. كانت تتقاضى شهريًا 25 دولارًا مقابل عملها خادمة منزلية. بالنسبة لها، كان وعد أن تتقاضى مبلغ 4,500 دولار مقابل عمل تسعة أشهر أمرًا لا يمكن رفضه[1]. وحقيقة أنها قد أنجبت ثلاثة من أولادها في المنزل، وأنها لم تزر طبيبًا قط، يجعل حقيقة كونها أمًا بديلة أكثر إحزانًا. تشير إلى حملها المدفوع، قائلة: «إني الآن أكثر حذرًا مما كنت عندما كنت أحمل أطفالي»[2]. ورغم وضوح الدافع المالي لضلوعها في العمل، فإنه ليس بمقدورنا القول بلا تردد إن فعلها كان حرًا. علاوة على ذلك، فإن نشأة صناعة الحمل المدفوع على نطاق عالمي ـ باعتبارها سياسية مدروسة في البلدان الفقيرة، للمفارقة ـ قد زاد من شعور أن الحمل البديل يمتهن النساء، من خلال حَوْسلة(*) أجسادهنَّ وقدراتهنَّ الإنجابية.

إنه من الصعب تصور نشاطين بشريين أشد اختلافًا عن بعضهما كحمل الأطفال وخوض الحروب، لكن الأمهات البديلات في الهند والجندي الذي استأجره أندرو كارنجي ليحل محله في الحرب الأهلية يجمع بينهما جامع؛ فمن خلال التفكير بصواب أو خطأ أوضاعهم، نجد أنفسنا وجهًا لوجه أمام سؤالين يجعلان مذاهب العدالة تتشعب إلى شيع متخاصمة، هما: ما مدى حرية الخيارات التي نتخذها في السوق الحر؟ وهل هناك فضائل وحاجات سامية لا يستطيع السوق تقديرها، ولا المال شراءها؟

(1) The woman and her economic situation are reported in Dolnick, «World Outsources Pre - nancies to India.»

(2) Ibid.

(*) Instrumentalizing: تحويل شيء أو شخص ما إلى وسيلة أو أداة، ونعتقد أن الدكتور عبدالوهاب المسيري هو الذي قام بنحت المُقابل العربي: الحَوْسَلة.

الفصل الخامس

ما يهم هو الدافع:
إيمانويل كانط

إن كنت تؤمن بحقوق إنسان عالمية، فعلى الأرجح لستَ نفعيًا. وإن كان جميع البشر حقيقين بالاحترام، أيًا كانوا وحيثما عاشوا، فإن من الخطأ معاملتهم باعتبارهم محض أدوات للسعادة العمومية (تَذكَّر قصة الطفلة الهزيلة الذي تذبل في زنزانة لأجل «مدينة السعادة»).

قد يكون بمقدورك الدفاع عن حقوق الإنسان على أساس أن احترامها سيزيد المنفعة على المدى الطويل، ومع ذلك، سيكون سببك للدفاع عن الحقوق ليس احترامًا للشخص صاحب الحقوق، إنما لجعل الحال أفضل للجميع؛ في حالة الطفل المعذب، أن تشجب عذابه لأنه يُنقص من المنفعة العامة، شيء، وأن تشجبه لأنه خطأ أخلاقي جذري وجور في حق الطفل، شيء آخر.

وإذا لم تكن الحقوق قائمة على المنفعة، فعلى أي قاعدة أخلاقية تقوم؟ يطرح الليبرتاريون إحدى الإجابات: يجب ألا يُسْتخدم الأشخاص كوسائل لتحقيق رفاه الآخرين، لأن هذا ينتهك حقهم الأصيل في ملكية ذاتهم: فحياتي وعملي وشخصي ملك لي أنا فقط، وليست تحت تصرف المجتمع ككل.

ومع ذلك، وكما رأينا، فإن فكرة ملكية الذات، إن تم تطبيقها باطراد، لها مقتضيات لا يمكن أن يحبها ألا ليبرتاري تمكنت من قلبه الفكرة، منها: سوق حر بشكل مطلق من دون شبكة أمان لأولئك الذين طوّحت بهم الأقدار، ودولة حد أدنى تزيل جميع الإجراءات التي تهدف للتخفيف من التفاوت ونشر الصالح العام، واحتفاء بالرضى

يصل لحد إباحة أفعال مهينة للكرامة الإنسانية كأكل لحوم البشر بالتراضي أو بيع النفس للعبودية.

حتى جون لوك (1632-1704)، وهو أعظم منظّر لحقوق الملكية والحد من سلطة الدولة، لا يقول بملكية مطلقة للذات. إنه يرفض الفكرة القائلة إنه بإمكاننا التصرف بحياتنا أو حريتنا كيفما نشاء. كذلك تحتكم نظرية لوك، في الحقوق الأصلية، إلى الله، مما يجعل الذين يبحثون عن أساس أخلاقي للحقوق لا يقوم على افتراضات دينية في مشكلة.

حجة كانط في الحقوق

يقدم إيمانويل كانط (1724-1804) تعليلًا بديلًا للحقوق والواجبات، هو الأقوى والأكثر تأثيرًا من أي تعليل قدمه فيلسوف قط. إنه لا يتعمد على فكرة أننا نملك أنفسنا، أو أن حياتنا وحريتنا هبة من الله. بدلًا عن كل هذا، يعتمد تعليله على فكرة أننا كائنات عاقلة، قمينة بالتكريم والاحترام.

ولد كانط في مدينة كونيغسبرغ الواقعة في شرق بروسيا عام 1724، ومات فيها بعد مرور قرابة ثمانين سنة. لقد جاء من عائلة ذات دخل متواضع، فوالده كان صانعًا لعدة الأحصنة، وكانت عائلته تنتمي لطائفة المتقين(*)، وهي طائفة بروتستانتية تؤكد على أعمال القلب وعلى الإحسان في العمل[1].

تفوق في دراسته في جامعة كونيغسبرغ التي التحق بها وهو ابن السادسة عشرة. وعمل لبعض الوقت مدرسًا خصوصيًا، وعندما بلغ الواحدة والثلاثين حصل على أول عمل أكاديمي، محاضرًا من دون مرتب، حيث يتلقى المال وفقًا لعدد الطلاب الذين يحضرون محاضراته. كان محاضرًا يتصف بالشعبية والاجتهاد، يعطي ما يقارب العشرين محاضرة في الأسبوع في مواضيع شتى، منها الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق والقانون والجغرافيا وعلم الإنسان. نشر في عام 1781، وهو في عمر السابعة والخمسين،

(*) Pietism

(1) See Christine M. Korsgaard, «Introduction,» Immanuel Kant, **Groundwork of the Metaphysics of Morals** (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. vii–viii.

أول عمل أساسي له، هو **نقد العقل المحض**، الذي طعن فيه بالنظرية التَجْرُبِيَّة(*) في المعرفة، تلك التي تتصل بديفيد هيوم وجون لوك. ونشر بعد مضي أربعة أعوام كتابه **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، أول كتبه العديدة التالية في الفلسفة الأخلاقية. كان كتاب كانط **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**(**)، الذي نشر بعد خمس سنوات من كتاب جيرمي بنتام «**أصول في التشريع والأخلاق**»، نقدًا مدمرًا للنفعية. إنه يقول إن الأخلاق ليست تعظيم للسعادة، أو أي غاية أخرى؛ إن فحوى الأخلاق هو احترام الأفراد باعتبارهم غايات في حد ذاتهم.

لقد ظهر كتاب التأسيس لكانط بعد برهة من الثورة الأميركية (1776)، وقبل الثورة الفرنسية (1789) بقليل. قدم التأسيس، تماشيًا مع روح هذه الثورات واندفاعتها الأخلاقية، قاعدة مكينة لما سمته ثورات القرن الثامن عشر: حقوق الإنسان، وما سُمي مطلع القرن العشرين: حقوق الإنسان العالمية.

فلسفة كانط عسيرة، لكن لا تسمح لهذا أن يصيبك بالفزع، إذ إنها تستحق المجهود الذي ستبذله فيها، لأن الأخطار والرهانات فيها واسعة وهائلة. يتصدى التأسيس للجواب عن سؤال كبير: ما هو الأصل الأخلاقي الأكثر أهمية على الإطلاق؟ وفي سبيله للإجابة عن هذا السؤال، يتنطح لسؤال كبير آخر: ما هي الحرية؟

بقيت أجوبة كانط عن هذه الأسئلة تلوح على الفلسفة السياسية والأخلاقية منذ ذلكم الحين. إنما تأثير كانط التاريخي ليس السبب الوحيد الذي يجعلنا نلتفت إليه؛ فرغم أن فلسفته تبدو، بادئ الرأي، مثيرة للرعب، إلا أنها تشكل غالب تفكيرنا السياسي والأخلاقي المعاصر، حتى عندما لا نعي هذا. لذا فهم فلسفة كانط ليس تمرينًا فلسفيًا فحسب، بل هو طريق لفهم الافتراضات الرئيسة التي تحكم حياتنا العامة.

يشكل توكيد كانط على الكرامة الإنسانية مفهومنا الحالي لأفكار حقوق الإنسان العالمية؛ وما هو أكثر أهمية، هو أن تفسيره للحرية يتجسد في العديد من

(*) درج المترجمون العرب على ترجمتها بالتجريبية، لكننا نرى ترجمتها بالتَجْرُبِيَّة تفريقًا لها عن الأولى التي تختص بالمنهجية العلمية، فيما الأخيرة – وهي الواردة في نصنا – تختص بنظرية المعرفة (الأبستمولوجيا). فيما ذهب بعضهم إلى كتابتها كما تنطق في اللغات الأوروبية، أي الإمبريقية.

(**) سنسميه من الآن فصاعدًا «التأسيس».

سجالاتنا المعاصرة إزاء العدالة. فرَّقت، في مطلع هذا الكتاب، بين ثلاث نظريات في العدالة. نظرية أولى يمثلها النفعيون، أولئك الذين يقولون إن الطريق إلى تحديد العدالة، ومعرفة ما الصواب، هو من خلال السؤال عما هو الشيء الذي سيعظم الرفاه، أو السعادة العمومية، في المجتمع ككل. نظرية ثانية تربط العدالة بالحرية، ضربت مثالًا عليها بالليبرتارية، والذين يقولون إن التوزيع العادل للدخل والثروة هو ذاك الناشئ عن التبادل الحر للبضائع والخدمات في سوق غير مقيد؛ وإن إخضاع السوق للضبط والتنظيم جور لأنه ينتهك حرية الفرد في الاختيار. ونظرية ثالثة تقول إن العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه؛ إذ يجب توزيع البضائع والحاجات بطريقة تكافئ وتشجِّع الفضيلة. وكما سنرى، عندما نصل لأرسطو (في الفصل الثامن)، فإن هذه النظرية القائمة على الفضيلة تربط العدالة بالتفكير حول الحياة الصالحة.

يرفض كانط النظرية الأولى (تعظيم الرفاه) والنظرية الثالثة (إشاعة الفضيلة)؛ ففي نظره أن كلتيهما لا تحترم حرية الإنسان. لذا فكانط مدافع عتي عن النظرية الثانية؛ تلك التي ترى تلازمًا بين العدالة والأخلاق والحرية. لكن فكرته عن الحرية فكرة عسيرة المطلب؛ إذ تفوق فكرة حرية الاختيار التي نقوم بها في السوق عندما نبيع ونشتري. ينكر كانط فهمنا المعتاد لحرية سوق أو خيار المستهلك، باعتبارها حرية حقيقية؛ لأنها ببساطة تقوم بإشباع رغبات لم نخترها في المقام الأول.

لكن قبل أن نستفيض في الحديث عن مفهوم الحرية المتعالي عند كانط، لنرى لما يعتقد أن النفعيين مُخطئون في اعتقادهم أن العدالة والأخلاق هي مسألة تعظيم للسعادة.

مُشكلةُ تعظيم السعادة

يرفض كانط النفعية؛ لأنها بربطها للحقوق بحساب ما الذي ينتج السعادة الأعظم، تجعل الحقوق في موضع غير حصين. كذلك توجد مشكلة أبعد غورًا، هي: أن محاولة اشتقاق المبادئ الأخلاقية من الشهوات والرغبات التي تعترينا، هي طريقة فاسدة لفهم معنى الأخلاق؛ فكون الشيء يجعل الناس مبتهجين وملتذين، لا يجعله أمرًا صائبًا؛

وكون أن الأغلبية، مهما كثرت، تُفضِّل تشريعًا معينًا، مهما اشتدت رغبتها به، لا يجعله تشريعًا عادلًا.

يجادل كانط أن الأخلاق لا يجب أن تقوم على محض اعتبارات تَجْرُبِيَّة، كالمنافع والرغبات والشهوات والتفضيلات التي تعتري الناس في عصر من العصور؛ هذه العناصر متغيرة وعرَضيَّة، ولا تصلح أن تكون أساسًا لمبادئ أخلاقية مطلقة، كحقوق الإنسان العالمية. لكن اعتراض كانط الأكثر جذرية هو أن تأسيس المبادئ الأخلاقية على التفضيلات والشهوات - حتى اشتهاء السعادة - هو سوء فهم لمقصد الأخلاق. فمبدأ السعادة النفعي «لا يساهم بأي شيء في تأسيس الأخلاق؛ لأن جعل الإنسان سعيدًا أمر يختلف عن جعله صالحًا، وجعله حصيفًا أو فطنًا في تلمُّس مصالحه مختلف تمامًا عن جعله فاضلًا»[1]. وتأسيس الأخلاق على المصالح والتفضيلات يودي بوقارها؛ إذ لا تعلمنا كيف نُميِّز الصواب من الخطأ، وإنما تجعلنا «أفضل في الحساب وحسب»[2].

إن كانت رغباتنا وشهواتنا لا يمكن أن تكون أسًّا للأخلاق، فما الذي يمكن أن يكون؟ من الإجابات الممكنة: الله. لكن هذا ليس جواب كانط؛ فعلى الرغم من كونه مسيحيًّا، إلا أنه لم يُقِم الأخلاق على المرجعية الإلهية. زعم، بدل ذلك، أن بمقدورنا الوصول إلى الأصل الأخلاقي الأسمى بممارسة ما يدعوه «العقل العملي المحض». حتى نرى كيف يمكن الوصول إلى التشريع الأخلاق، وفقًا لكانط، دعنا أولًا نفحص الارتباط الوثيق، في نظره، بين قدرتنا على العقل وقدرتنا على الحرية.

يجادل كانط أن كل شخص قمين بالاحترام، ليس لأننا نملك أنفسنا، ولكن لأننا كائنات عقلانية، قادرة التفكير؛ وكذلك لأننا كائنات مستقلة، قادرة على الفعل والاختيار الحر.

(1) Immanuel Kant, **Groundwork for the Metaphysics of Morals** (1785), translated by H. J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1964), 442. Since readers will use various editions of Kant's Groundwork, I cite the standard page numbers, drawn from the edition of theGroundwork published by the Royal Prussian Academy in Berlin. Most contemporary editions of the Groundwork use these page references.

(2) Ibid.

لا يعني كانط أننا دائمًا نتمكن من التصرف بعقلانية، أو الاختيار باستقلالية؛ فأحيانًا ننجح، وأحيانًا نخفق. إنه يقصد، فحسب، أننا قادرون على التفكير، وعلى الحريّة، وأن هذه القدرة مشتركة في جميع الكائنات البشرية.

يقرّ كانط فورًا أن قدرتنا على التفكير ليست القدرة الوحيدة التي نملكها، إننا نملك قدرات أخرى، كالإحساس باللذة والألم؛ ويقر أننا مخلوقات حساسة، كما أننا مخلوقات عاقلة. يقصد بـ«حساسة» بأننا نستجيب لحواسنا، ومشاعرنا. هكذا كان بنتام مُحقًا؛ لكنه ليس محقًا تمامًا. لقد كان محقًا حين لاحظ أننا نحب اللذة ونعاف الألم، لكنه أخطأ حين قال إنهما «سيدان». يحاجّ كانط أن العقل يمكنه أن يكون السيّد، على الأقل في بعض المواضع والأوقات. عندما يحكم العقل الإرادة، فإننا لا نكون مدفوعين بشهوة الحصول على اللذة واجتناب الألم.

إن قدرتنا على التعقل والتفكير مربوطة بقدرتنا على الحرية. فعندما نجمعهما معًا، تكون هاتان القدرتان مصدر تميزنا، والفارق الذي يفرقنا عن الوجود الحيواني المحض. إنهما يجعلاننا أكثر من مجرد مخلوقات شهوانية.

ما هي الحرية؟

لفهم فلسفة كانط الأخلاقية، يجب علينا أن نفهم ما الذي يعنيه بالحرية. فغالبًا ما نفهم الحرية على اعتبار أنها غياب للعوائق التي تمنعنا عن فعل ما نشاء. لكن كانط لا يرتضي هذا الفهم. إذ لديه فهم أكثر صرامة واستلزامًا للحرية.

حجة كانط ما يلي: عندما نطلب اللذة ونتفادى الألم، كالحيوانات، فلسنا نتصرف بحرية حقًا. إننا نتصرّف كعبيد لشهواتنا ورغباتنا. لِمَ؟ لأننا عندما نسعى لإشباع شهواتنا، فكل ما نفعله هو في سبيل غاية تُفْرض علينا من خارجنا: إنني أسلك هذا الطريق لإشباع جوعي، وأسلك ذاك السبيل لإطفاء عطشي.

لنفترض أني أحاول تقرير ما نكهة المثلجات التي سأطلبها: هل أختار الشوكولاتة أو الفانيليا أو الإسبريسو والتوفي؟ قد أعتقد أني أمارس حرية الاختيار، لكن الذي أفعله حقًا هو محاولة اكتشاف أي من النكهات سترضي تفضيلاتي؛ وهي تفضيلات لم أخترها في المقام الأول. لا يذهب كانط إلى القول

إنه من الخطأ أن نشبع تفضيلاتنا، وإنما قصده أننا عندما نفعل ذلك فلسنا نتصرف بحرية، بل وفقًا لحتمية مفروضة من خارجنا؛ ففي نهاية المطاف، أنا لم أختر تفضيلي لنكهة الإسبريسو والتوفي على الفانيليا، بل وجدتُني هكذا.

قبل سنوات قليلة نشرت شركة سبرايت شعارًا ترويجيًا يقول: «أطع عطشك». احتوى الإعلان (من دون قصد، بلا شك) لمحة كانطية. إنني حين أتناول علبة سبرايت (أو ببسي أو كوكاكولا)، فإني أُمارس فعلًا من أفعال الرضوخ، لا من أفعال الحرية. إني أمتثل لرغبة لم أخترها: إني أُطيعُ عطشي.

غالبًا ما يتجادل الناس في ما بينهم حول دور الطبيعة والتربية في صياغة السلوك: هل الرغبة في السبرايت (أو أي مشروب آخر) أمر منقوش في الجينات، أم مُحفَّز بواسطة الإعلانات؟ بالنسبة لكانط، هذا السؤال لا يهم. فكيفما كان سلوكي، سواء أكان حتمية بيولوجية أم مناطًا اجتماعيًا، هو سلوك غير حر حقًا. أن تتصرف بحرية، في نظر كانط، يعني أن تتصرف باستقلال؛ وأن تتصرف باستقلال، يعني أن نتصرف وفقًا للقانون الذي تمنحه لنفسك، لا الذي تَخْضع فيه لإملاءات الطبيعة أو العادات الاجتماعية.

إحدى طرق فهم ما يعنيه كانط بالتصرف باستقلال، هو أن نقارن الاستقلال بنقيضه. ولقد اخترع كانط كلمة تعبر عن هذا النقيض، هي: الاتكال(*). عندما أتصرف بطريقة اتكالية، فإني أتصرف وفقًا لأحكام مفروضة على نفسي من خارجها. هذا مثال موضِّح: عندما تُفْلِتُ كرة بلياردو، تهوي الكرة إلى الأرض. لا تتصرف كرة البلياردو، بينما تهوي، بحرية: إن حركتها محكومة بقوانين الطبيعة؛ في هذه الحالة، قانون الجاذبية.

لنفترض أني سقطت (أو أن أحدًا دفعني) من على صرح شاهق: لا يمكن أن يقول أحد، وأنا أهوي تجاه الأرض، إني أتصرف بحرية: إن حركتي محكومة بقانون الجاذبية، كما كان الحال مع كرة البلياردو.

والآن لنفترض أني وقعت على شخص آخر فقتلته. إني لن أكون مسؤولًا أخلاقيًا عن موته التعيس، ليس أكثر من كرة بلياردو سقطت من شاهق وأصابت شخصًا في رأسه. في كلتا الحالتين لم يكن العنصر الساقط ـ أنا وكرة البلياردو ـ يتصرف بحرية.

(*) Heteronomy: من بين المعاني الممكنة للكلمة: الاتكالية، التبعيّة، الاعتمادية.

وفي كلتا الحالتين كانت العناصر الساقطة محكومة بقانون الجاذبية. وإذ ليس هناك استقلال، فلا مسؤولية أخلاقية.

هنا، إذًا، نجد العلاقة بين الحرية باعتبارها استقلالًا، وبين فكرة كانط عن الأخلاق: إن التصرف بحرية لا يعني اختيار أفضل الوسائل لتحقيق غاية مفروضة مسبقًا، بل هو اختيار الغاية ذاتها، وأن تكون الغاية هي المقصد فحسب. وهو اختيار باستطاعة الكائنات الإنسانية القيام به، ولا تستطيعه كرة البلياردو (وغالبية الحيوانات).

الأشخاص والأشياء

إنها الساعة 3:00 صباحًا، ورفيق حجرتك يسألك: لماذا قضيت ليلك في السهر وأنت تُجِيل الرأي والفكر في معضلات أخلاقية تتعلق بعربات جامحة؟

تجيب عليه: «لأجل أن أكتب مقالة رائعة لمادة الأخلاق 101».

يسألك رفيقك: «لكن لماذا تريد أن تكتب مقالة رائعة؟».

تُجيب: «لأجل أن أحصل على درجة جيدة».

- «لكن لماذا تهتم بالدرجات؟».

- «لأحصل على وظيفة في بنك استثماري».

- «لكن لماذا تحصل على وظيفة في بنك استثماري؟».

- «لأصبح مديرًا لمحفظة استثمارية يومًا ما».

- «لكن لماذا تريد أن تكون مديرًا لمحفظة استثمارية؟».

- «حتى أحصل على الكثير من المال».

- «لكن لماذا تريد الحصول على الكثير من المال؟»

- «حتى يتسنى لي أن آكل الكركند دومًا، فأنا أحبه كثيرًا. وأنا، في نهاية المطاف، مخلوق مفعم بالإحساس. وهذا هو سبب بقائي الليل ساهرًا أفكر بالعربات الجامحة!».

هذا مثال عمّا يسميه كانط بالقرار المُتكل: أن تقوم بشيء من أجل شيء آخر، وهذا الشيء الآخر من أجل شيء آخر، وهلمَّ جرًا. إننا حين نتصرف باتكال، نتصرف لتحقيق

غاية مفروضة علينا من خارج ذاتنا؛ إننا أدوات في أيدي الغايات التي نسعى خلفها، ولسنا من أوجد هذه الغايات.

في حين يقف مفهوم كانط عن الاستقلال على النقيض من هذا: إننا حين نتصرف باستقلال، وفقًا لقانون اصطنعناه لأنفسنا، فإننا نتصرف من أجله فقط، باعتباره غاية في حد ذاته. وحينها لا نعود أدوات في يد غايات مفروضة علينا من خارجنا. وهذه القدرة على الفعل المستقل هي ما يمنح الحياة الإنسانية كرامتها المميزة لها. إنها ترسم الفرق بين الأشخاص والأشياء.

احترام الكرامة الإنسانية، عند كانط، يعني أن نعامل الأشخاص باعتبارهم غاية بحد ذاتهم. هنا يتبين لنا لما من الخطأ معاملة الناس باعتبارهم وسيلة لتحقيق الرفاه العام، كما يفعل النفعيون. إن دفع الرجل السمين إلى سكة الحديد لإيقاف العربة هو استخدام له، باعتباره وسيلة، وإخفاق في احترامه باعتباره غاية في حد ذاته. قد يرفض نفعي متنور (مثل ميل) أن يدفع الرجل، لاعتبارات ثانوية قد تؤدي لتقليل المنفعة على المدى البعيد (قد يبدأ الناس بالخوف من الوقوف فوق الجسور، إلخ). لكن كانط سيؤكد أن هذا السبب سبب خاطئ للامتناع عن دفعه: إنه ما يزال يعامل الضحية المتوقعة كما لو أنها أداة، وشيء محض، ووسيلة لتحقيق سعادة الآخرين. إنه يستبقيه حيًا، ليس لأجله، إنما لأجل أن يمر الناس فوق الجسر من دون توجس.

هذا يطرح سؤالًا حول ما الذي يمنح الفعل قيمة أخلاقية. وهذا السؤال يأخذنا من فكرة كانط الملّحة في الحرية، إلى فكرته الملّحة أيضًا عن الأخلاق.

ما الأخلاقي؟ ابحث عن الدافع

القيمة الأخلاقية لفعل من الأفعال، وفقًا لكانط، لا تتوقف على عواقبه؛ بل على النية التي فُعِل لأجلها الفعل. المهم هو الدافع، والدافع لا بد أن يتصف بصفة معينة: أن تفعل الصحيح لأنه صحيح، لا لأجل دافع خفي.

يقول كانط: «الإرادة الخيِّرة ليست خيِّرة بسبب تأثيراتها أو إنجازاتها». إنها خيِّرة بذاتها، سواء انتصرت وراجت، أو لم تفعل، «حتى لو كانت هذه الإرادة خالية تمامًا من

كل قوة لإتمام نواياها، ولو كان أقصى جهدها لن يحقق شيئًا... ستبقى كأنها جوهرة تُشع لأجل ذاتها، على اعتبار أنها شيء قيّم بحد ذاته»(1).

لأجل أن يصير الفعل صالحًا أخلاقيًا، «لا يكفي أن ينصاع للقانون الأخلاقي، بل يجب أن يفعل فعله في سبيل هذا القانون»(2). والدافع الذي يمنح الفعل قيمته الأخلاقية هو دافع الواجب، الذي يعني به كانط: فعل الصواب لأجل الغاية الصواب(3).

في قوله إن دافع الواجب، هو ما يمنح الفعل قيمته الأخلاقية، لا يقول لنا كانط حتى الآن ما هي الواجبات التي علينا. كذلك لا يخبرنا ما هي أوامر المبدأ الأخلاقي الأسمى. كل الذي يفعله أنه، ببساطة، يوجه أنظارنا إلى أنه عندما نُقيِّم القيمة الأخلاقية لفعل ما، فإننا نُقيِّم الدافع الذي فُعِل الفعل لأجله، لا العواقب التي أنتجها الفعل.

إنْ تصرفنا من منطلق دافع غير دافع الواجب، كالمصلحة الشخصية مثلًا، سيكون فعلنا عاطلًا من القيمة الأخلاقية. وهذ، وفقًا لتأكيدات كانط، يَصْدق في جميع الدوافع، وليس في دوافع المصلحة الذاتية فقط، كإرضاء الرغبات والشهوات والتفضيلات. إذ يُفرّق بين الدوافع التي يسميها «دوافع الهوى»، وبين دافع الواجب. ويُصرّ أن الأفعال الصادرة عن دافع الواجب هي الأفعال الوحيدة القمينة بالجدارة الأخلاقية.

البقال الحذر وهيئة التجارة الحسنة

يضرب كانط عدة أمثلة تبيّن الفرق بين الواجب والهوى. المثل الأول يتعلق ببقال فطن: زبون غر، ولنقل إنه طفل، يدخل المتجر ليشتري رغيفًا. وباستطاعة البقال أن يبيعه بسعر باهظ – يفوق السعر المتعارف عليه لرغيف من الخبز – ولن يعلم الطفل بهذا. لكن يقع في روع البقال أنه إن فعل هذا فقد يعلم الآخرون أنه استغل الطفل، فتتضرر سمعته ويصيبه الضرر في عمله. ولهذا، يقرر ألا يبيع الخبز بسعر باهظ على الطفل، ويبيعه بسعره المعروف. هكذا فعل البقال الصواب، لكنه فعله للسبب الخاطئ. فالسبب الوحيد الذي جعله يكون أمينًا في تعامله مع الطفل هو الحفاظ

(1) .Ibid., 394.

(2) Ibid., 390.

(3) I am indebted to Lucas Stanczyk for this formulation of Kant's view.

على سمعته. لقد تصرف البقال وفقًا لمصلحته الشخصية، ولذا ففعله مفتقر للجدارة الأخلاقية[1].

يمكن أن نجد شبيهًا معاصرًا لبقال كانط الفطن في الحملة التطوعية لهيئة التجارة الحسنة (البي بي بي)[*]. ففي عملها لتجنيد أعضاء جدد، تقوم البي بي بي أحيانًا بنشر إعلان في صحيفة نيويورك تايمز، يقول الإعلان: «الأمانة هي السياسة الأمثل. كذلك هي السياسة التي تعود بأكبر الأرباح». لا يجعلنا نص الإعلان نحتار في طبيعة الدافع الذي يتم اللجوء إليه.

> **إن الأمانة مهمة كأي عنصر آخر في العمل. والمتجر الذي يقدم أسعارًا صادقة وشفافة ومنصفة، لا بد له أن ينجح. ومن أجل هذه الغاية نعمل في هيئة التجارة الحسنة. انضم إلينا، واربح منا.**

لن يشجب كانط هيئة التجارة الحسنة؛ فتشجيع التعاملات التجارية الأمينة أمر مستحب. لكن هناك فارقًا أخلاقيًا مهم بين الأمانة لأجل الأمانة، وبين الأمانة لأجل المنفعة؛ فالأول موقف مبدئي، والثاني موقف حصيف. يحاجج كانط في أن الموقف المبدئي، وحسب، هو الموافق لدافع الواجب، وهو الدافع الوحيد الذي يسبغ على الفعل جدارته الأخلاقية.

أو لننظر في هذا المثال: أرادت جامعة مريلاند، قبل عدة سنوات، مكافحة الغش المتفشي فيها من خلال الطلب من الطلاب أن يوقعوا على تعهد ألا يغشوا. ولأجل إغراء الطلاب بالتوقيع، عرضت الجامعة بطاقة تخفيض للبضائع، من 10% إلى 25%، في المحلات المحلية، لمن يوقع على التعهد من الطلاب[2]. لا أحد يعلم كم طالبًا تعهد ألا يغش مقابل الحصول على تخفيض في محل البيتزا المجاور، لكن غالبيتنا ستتفق أن الأمانة المدفوعة بالمال تفتقر إلى الجدارة الأخلاقية (قد ينجح التخفيض في التقليل من حالات الغش، وقد لا ينجح؛ إنما المهم في الموضوع هو السؤال الأخلاقي: هل الأمانة المدفوعة

---

(1) Ibid., 397.

(*) Better Business Bureau (BBB).

(2) Hubert B. Herring, «Discounts for Honesty,» **New York Times**, March 9, 1997.

بالرغبة في الحصول على تخفيض أو جائزة مالية، متصفة بالجدارة الأخلاقية؟ يقول كانط: لا).

تُظْهر هذه الحالات معقوليّة زعم كانط في أن دافع الواجب ـ فعل الشيء لأنه الصواب، لا لأنه الأنفع أو الأريح ـ هو ما يمنح الفعل جدارته الأخلاقية، وحسب. لكن هناك مثالين آخرين يظهران التباس الدعوى الكانطية.

البقاء على قيد الحياة

الأول يتعلق بالواجب، كما يفهمه كانط، في الحفاظ على الحياة. لكن بما أن معظم الناس ينزعون إلى إرادة البقاء، فإن هذا الواجب نادرًا ما يصبح فاعلًا. هكذا تكون أغلب الاحتياطات التي نتخذها للحفاظ على حياتنا مفتقرة للمضمون الأخلاقي. فربط حزام الأمان، وتقليل مستوى الكولسترول، أفعال تتصف بالحصافة، لا بالأخلاقية.

يقر كانط أنه من الصعب غالبًا معرفة الدوافع التي تحرك الناس، ويعترف أن دافع الواجب ودافع الهوى قد يوجدان معًا. لكن غرضه الوحيد تبيان أن دافع الواجب ـ فعل الشيء لأنه صائب، لا لأنه مبهج أو مريح ـ هو ما يمنح الفعل جدارته الأخلاقية، ويضرب على هذا مثالًا، هو الانتحار.

يستمر معظم الناس بالحياة لأنهم يحبونها، لا لأن عليهم واجب أن يحيوها. لذا يقدم كانط حالة يكون دافع الواجب هو الدافع للاستمرار في الحياة: إنه يتخيل شخصًا بائسًا يائسًا مملوءًا بالقنوط إلى درجة الرغبة في الكف عن الحياة. إن قام هذا الشخص باستحضار إرادة الحياة، انطلاقًا من الواجب، لا الهوى، صار فعله متصفًا بالجدارة الأخلاقية[1].

لا يحصر كانط إمكانية القيام بواجب الحفاظ على الحياة في الأناس البائسين، إذ من الممكن حب الحياة والحفاظ عليها للسبب الصحيح؛ أي، القيام بالواجب. والرغبة في الحياة لا تقوّض الجدارة الأخلاقية للحفاظ على الحياة، شريطة أن يستحضر الشخص واجب الحفاظ على الحياة.

(1) Kant, **Groundwork**, p. 398.

مُبغضُ البشر الأخلاقي

قد يكون أقوى مؤيد لرأي كانط يتعلق بما نعتبره واجب مساعدة الآخرين. فبعض الناس متصفون بالإيثار والغيرية، ويشعرون بالعطف تجاه الآخرين، ويجدون بهجة في مساعدتهم. لكن بالنسبة لكانط، القيام بالصواب بدافع العطف، «مهما كان صحيحًا ورقيقًا»، يفتقد للجدارة الأخلاقية. قد يبدو هذا مخالفًا للبديهة. أفليس من الصواب أن تكون الشخص الذي يجد لذة في خدمة الآخرين؟ يقول كانط: نعم. أجل، فهو لا يرى بأسًا في التصرف بدافع العطف. لكنه يُفرِّق بين هذا الدافع لمساعدة الآخرين ـ فعل الخير لأنه يمنحني البهجة ـ وبين دافع الواجب. ويؤكد أن دافع الواجب، لا غير، هو ما يسبغ على الفعل صفته الأخلاقية. إن عاطفة الإيثار «جديرة بالاستحسان والتشجيع، لكنها ليست جديرة بالإجلال»[1].

إذن ما الذي يحتاجه الفعل الصائب ليكون متصفًا بالجدارة الأخلاقية؟ يقدم كانط هذا السيناريو: لنتخيل أن صاحبنا المتصف بالإيثار والغيرية عانى مصيبة أتت على حبه للإنسانية، فصار مُبغضًا للبشرية. لكن هذه الروح ذات القلب البارد تخرج عن لا مبالاتها لتساعد أخًا لها في الإنسانية. وبما أنه خالٍ من كل هوى، فإنه يفعل هذا «لأجل الواجب فحسب». الآن، ولأول مرة، صار لفعله جدارة أخلاقية[2].

قد يبدو هذا، بشكلٍ من الأشكال، حكمًا غريبًا. هل يقصد كانط إلى إعلاء مبغضي الإنسانية باعتبارهم مثلًا أعلى في الأخلاق؟ لا، ليس هذا مقصده. فالشعور بالبهجة لفعل أمر صائب لا يعني تقويض جدارته الأخلاقية بالضرورة. ما يهم، كما يخبرنا كانط: أن نفعل الصواب لأنه صواب، سواء أشعرنا بالبهجة أم لم نفعل.

بطلُ التهجئة

لننظر في حالة جرت في مسابقة التهجئة الوطنية قبل سنوات قليلة ماضية بواشنطن. طُلب من طفل في الثالثة عشرة تهجئة الكلمة «أيكولاليا»، وهي اسم لمتلازمة تصيب الشخص وتجعله يكرر كل ما يسمعه. وعلى الرغم من أن الطفل أخطأ في التهجئة، إلا

(1) Ibid.

(2) Ibid.

أن الحكام لم ينتبهوا للخطأ، وقالوا له إنه قد أصاب في التهجئة، سمحوا له بالتقدم في المسابقة. عندما علم الطفل أنه قد أخطأ التهجئة، ذهب إلى الحكام وأعلمهم بهذا. أقصي الطفل من المسابقة في المراحل التالية، وخرجت عناوين الصحف في اليوم التالي محتفية بالشاب الأمين، معلنة أنه «بطل مسابقة التهجئة»، وظهرت صورته في النيويورك تايمز. وقال الطفل للمراسلين: «قال لي الحكام إني أتمتع بالكثير من النزاهة»، وأضاف أن أحد دوافعه للاعتراف: «لم أرد أن أشعر بأني قذر»[1].

عندما قرأت هذا الكلام الصادر من بطل مسابقة التهجئة، تساءلت ما رأي كانط بالموضوع. بالطبع، عدم الرغبة بالشعور بالقذارة ميل وهوى. وإن كان هذا هو دافع الطفل لقول الحق، فهذا يعطّل الجدارة الأخلاقية لفعله. لكن هذا الحكم يبدو غاية في القسوة. إنه يعني أن الأناس الذين بلا شعور هم فقط القادرون على أن يأتوا بتصرفات جديرة أخلاقيًا. ولا أعتقد أن هذا هو مقصد كانط.

إن كان سبب الطفل الوحيد لقول الحقيقة هو لتفادي الشعور بالذنب، أو لتفادي هوانه على الناس عند اكتشاف خطئه؛ فإن قوله للحقيقة مفتقد للجدارة الأخلاقية. لكن إن كان قد قال الحقيقة لأن قول الحقيقة هو الصواب، فإن فعله جدير أخلاقيًا، بغض النظر عن أي شعور من بهجة أو رضى ربما شعر به نتيجة فعله. وما دام فعل الصواب للباعث الصائب، فالشعور الجيد الذي يشعر به لا يقوض جدارته الأخلاقية.

الشيء نفسه ينطبق على صاحب كانط المتصف بالإيثار. فإنه إن كان يساعد الناس لأن هذا يشعره بالبهجة، ففعله مفتقر للجدارة الأخلاقية. لكنه إن استشعر واجب مساعدة إخوة الإنسانية وتصرف على أساس من هذا الواجب، صارت البهجة التي تعتريه لا تفقد الفعل جدارته الأخلاقية.

في الواقع العملي، بالطبع، يعيش الهوى والواجب جنبًا إلى جنب. وفي الغالب من الصعب جدًا أن يميز الشخصُ دوافعه بعضها عن بعض، فضلًا عن أن يعرف الشخص بشكل أكيد دوافع الآخرين. ولا ينكر كانط هذا، ولا يعتقد أن ذوي القلوب المتحجرة من مبغضي البشر هم وحدهم القادرون على القيام بأفعال ذات جدارة أخلاقية. إن

(1) «Misspeller Is a Spelling Bee Hero» (UPI), **New York Times**, June 9, 1983.

غايته من مثال مبغض البشرية هي عزل دافع الواجب، حتى نراه بمعزل عن العطف والشفقة. وحين نلمح دافع الواجب، سيكون بمقدورنا تمييز الصفة التي تجعل أفعالنا الصائبة متصفة بالجدارة الأخلاقية: أي بمبدئها، لا بعواقبها.

ما هو المبدأ الأخلاقي الأسمى؟

إن كانت الأخلاق تعني التصرف وفقًا للواجب، فإنه لم يُعْلَم بعد ما هي متطلبات الواجب. معرفتها، بالنسبة لكانط، معرفة بالمبدأ الأخلاقي الأسمى. ما هو المبدأ الأخلاقي الأسمى؟ يهدف كانط في كتابه **التأسيس** إلى الجواب عن هذا السؤال.

يمكننا فهم جواب كانط من خلال رؤية الصلات التي يجريها بين أفكار ثلاث كبرى: الأخلاق، والحرية، والعقل. إذ يقوم بتوضيح هذه الأفكار بصناعة سلسلة من المتناقضات أو الثنائيات. وهي تحتوي بعضًا من اللغة الاصطلاحية، لكن إن لاحظت التوازي القائم بين هذه المصطلحات المتناقضة، كنت في طريقك لفهم فلسفة كانط الأخلاقية. هذه هي التناقضات التي يجب أن تدركها:

النقيضة 1 (الأخلاق): الواجب ضد الهوى

النقيضة 2 (الحرية): الاستقلال ضد الاتكال

النقيضة 3 (العقل): الآمرية المطلقة ضد الآمرية الظنيّة

ولقد تقدم شرح النقيضة الأولى، القائمة بين الواجب والهوى؛ وقلنا إن دافع الواجب، لا غير، هو ما يسبغ على الفعل الجدارة الأخلاقية. ولنر إن كان بمقدورنا توضيح النقيضتين الأخريين.

تصف النقيضة الثانية الطريقتين اللتين يمكن أن تتصرف بهما إرادتي: باستقلال أو باتكال. فوفقًا لكانط، أنا حر ما دامت إرادتي تتحدد باستقلال، ويحكمها قانون من ذاتي. أجدد القول، إننا نفهم الحرية في العادة باعتبارها قدرة على فعل ما نشاء، وتحقيق شهواتنا من دون عوائق. لكن كانط يقيم تحديًا عظيمًا أمام هذه الطريقة في التفكير بالحرية: ما دمنا لم نختر بحرية هذه الشهوات في المقام الأول، فكيف نعتقد

بأنفسنا الحرية حين نسعى خلفها؟ ويُقيِّد كانط هذا التحدي في هذه النقيضة بين الاستقلال والاتكال.

عندما تتصرف إرادتي باتكال، فإنها تتلقى أوامرها من خارجها، من شيء أجنبي عليها. لكن هذا يثير سؤالًا صعبًا: إن كانت الحرية تعني شيئًا يتجاوز اتباع شهواتي ونوازعي، فكيف تكون ممكنة؟ أليس كل ما أفعله مدفوع شهوات ونوازع حددتها مؤثرات خارجة عن نطاقي؟

الجواب عن هذا ليس جليًا ولا واضحًا. يلاحظ كانط أن «كل ما في الطبيعة يعمل وفقًا لقوانين»، كقوانين الضرورة الطبيعية، وقوانين الفيزياء، وقوانين السببية[1]. وهذا يشملنا. فبعد كل شيء، نحن كائنات طبيعية. والبشر ليسوا في حلّ من قوانين الطبيعة.

لكن ما دمنا نستطيع الحرية، فلا بد أننا نتصرف وفقًا لقانون مختلف، قانون غير قانون الفيزياء. يقول كانط إن كل الحركات محكومة بقانون من نوع ما. ولو أن أفعالنا محكومة فقط بقوانين الفيزياء، لكُنَّا نحن وكرة البليادرو سواء. لذا، إن كنا نستطيع الحرية، فلا بد أن بمقدورنا التصرف بطريقة تخالف القانون المعطى أو المفروض علينا، بل والتصرف وفقًا لقانون نفرضه ونعطيه أنفسنا. ولكن من أين يأتي هذا القانون؟

جواب كانط: من العقل. نحن لسنا فقط كائنات حساسة، محكومة باللذة والألم الذي يصلنا من حواسنا، إننا كائنات عاقلة أيضًا، قادرة على التفكير. وإذا كان العقل هو من يحدد إرادتي، فإن الإرادة تصبح هي القوة على الاختيار المستقل عن إملاءات الطبيعة والهوى (لاحظ أن كانط لا يقول إن العقل يحكم الإرادة دومًا، إنه يقول إنه ما دام بإمكاني التصرف بحرية ووفقًا للقانون الذي أعطيته نفسي، فلا بد أن العقل بمقدوره أن يحكم الإرادة).

بالطبع، لم يكن كانط أول فيلسوف يقول إن الكائنات الإنسانية هي كائنات قادرة على التفكير. لكن فهمه للعقل، كفهمه للحرية والأخلاق، كثير التطلب والإلحاح.

---

(1) Kant, **Groundwork**, p. 412.

بالنسبة لتَجْرُبيّين، كما هو الحال بالنسبة للنفعيين، العقل مجرد أداة؛ إنه يُمكننا من تحديد الوسائل الصالحة للسعي وراء بعض الغايات، وهي غايات لم يحددها العقل بنفسه. لقد سمى توماس هوبز العقل «كشّاف الرغبات»، وسماه ديفيد هيوم «عبد الأهواء والانفعالات».

لقد رأى النفعيون الكائنات البشرية باعتبارها كائنات قادرة على التفكير، لكن من بواسطة عقل أداتي فقط. ووظيفة العقل، عندهم، ليست تحديد الغايات الجديرة بالسعي وراءها، إنما وظيفته اكتشاف أفضل طريقة لتعظيم المنفعة من خلال إشباع الشهوات التي صادف وجودها.

يرفض كانط هذا الدور التابع والثانوي المناط بالعقل، فليس العقل عنده مجرد عبد للانفعالات. ولو كان العقل هكذا فعلًا، لكان أفضل لنا أن نعتمد على الغريزة بدلًا عنه[1].

فكرة كانط عن العقل - العقل العملي، المشتمل على الأخلاق - أنه ليس أداة، وإنما «عقل عملي محض، يَسُن ويُشرِّع قَبْليًا، بصرف النظر عن كل غاية معطاة»[2].

الآمرية المطلقة والآمرية الظنيّة

لكن كيف بمقدور العقل فعل هذا؟ يفرِّق كانط بين طريقتين يمكن فيها للعقل أن يحكم الإرادة، وضربين من الآمرية. النوع الأول من الآمرية، وهي النوع المألوف، هي الآمرية الظنيَّة. وتستخدم الآمرية الظنيَّة العقل الأداتي: إن كنت تريد س، إفعل ص. وإن كنت تريد متجرًا ذا سمعة حسنة، فعامل الزبائن بأمانة.

على النقيض من الآمرية الظنيّة، والتي هي آمرية مُقيَّدة ومشروطة دائمًا، يضع كانط آمرية لا تتصف بالمشروطية ولا التقييد: آمرية مطلقة. يقول: «إن كان الفعل يتصف بالصلاح لأنه وسيلة لشيء آخر وحسب، كانت الآمرية ظنيّة. أما إن نُظِر إلى الفعل على

---

(1) Ibid., 395.

(2) Kant uses this phrase in an essay he wrote several years after the Groundwork. See Immanuel Kant, «On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice» (1793), in Hans Reiss, ed., **Kant's Political Writings**, translated by H. B. Nisbet (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), p. 73.

أنه صالح في حد ذاته، وبالتالي ضروري على الإرادة التي سايرت العقل، فإن الآمرية تكون مطلقة»[1]. قد تبدو كلمة «مطلق» مصطلحًا فنيًا، لكنها في الحقيقة لا تختلف كثيرًا عن استخدامنا المألوف للكلمة. يقصد كانط بقوله «مطلق»: غير مشروط وغير مقيد. لذا، على سبيل التمثيل، عندما يُصْدر سياسي ما إنكارًا مطلقًا في الضلوع في فضيحة مدعاة، فإن الإنكار ليس مجرد تأكيد؛ إنه غير مشروط: بلا ثغرات ولا استثناءات. وبشكل مشابه، نجد الواجب المطلق، أو الحق المطلق، ينطبق في جميع الأحوال والظروف.

بالنسبة لكانط، إن أوامر الآمرية المطلقة ـ كما يشي اسمها ـ مطلقة: لا ترجع ولا تُحيل إلى غاية أبعد منها. يقول: «إنها لا تبالي بطبيعة الفعل ونتائجه المتوقعة، وإنما تبالي بصورته وبالمبدأ الذي يصدر عنه. إن صلاح الفعل يكمن في المزاج العقلي الذي صدر عنه. ولتكن العواقب كيف كانت». يحاج كانط أن الآمرية المطلقة، لا غير، هي ما ينتج آمرية أخلاقية[2].

الآن يستبين الاتصال بين النقائض الثلاث المتوازية: أن تكون حرًا، ومستقلًا، يقتضي أن تتصرف وفقًا للآمرية المطلقة، لا الآمرية الظنيّة.

هذا يستبقي سؤالًا كبيرًا: ما كُنْه الآمرية المطلقة، وبماذا تأمرنا؟ يقول كانط إن بإمكاننا الإجابة عن هذا السؤال من خلال «قانون عملي، يأمر بصورة مطلقة، وبلا أي دوافع تتعداه»[3]. إذًا بإمكاننا الإجابة عن السؤال من خلال قانون يلزمنا بصفتنا كائنات عاقلة، بغض النظر عن أي مرام محددة. فما هو هذا القانون؟

يقدم كانط عدة نسخ، أو صيغ، لهذه الآمرية المطلقة، ويعتقد أن جميعها تؤدي إلى الغاية نفسها.

الآمرية المطلقة 1: عمم قانونك

النسخة الأولى يدعوها كانط بوصفة القانون المعمم: «اعمل فقط وفق ذاك القانون الذي تريد في نفس الوقت أن يصير قانونًا معممًا». يقصد كانط بكلمة «قانون»: القاعدة

(1) Kant, **Groundwork**, p. 414.

(2) Ibid., 416.

(3) Ibid., 425. See also 419–20.

أو المبدأ التي تمنح فعلك مسوغًا[1]. إنه يقول، في واقع الأمر، إن علينا أن نتصرف فقط بمقتضى مبادئ يمكننا تعميمها من دون أن نقع في التناقض والتهافت. ولأجل أن نستبين مقصد كانط بهذا الاختبار النظري، فلنتداول هذه المسألة الأخلاقية الواقعية: هل من الصواب أن تعد بأمر تعرف أنك لا تستطيع القيام به؟

هب أني بحاجة ماسة للمال، ولذا طلبت منك قرضًا. وأنا أعلم علم اليقين أن ليس بمقدوري الوفاء بالدين في المستقبل المنظور. فهل سيكون من المباح أخلاقيًا أن أحصل على الدين من خلال إطلاق وعد كاذب بإعادة المال عاجلًا، وهو وعد أعلم أني لست قادرًا على إنفاذه. وهل الوعد الكاذب مُنسجم مع الآمرية المطلقة؟ يقول كانط: لا، بلا شك. الطريقة التي أرى بها أن الوعد الكاذب هو على النقيض من الآمرية المطلقة هي من خلال محاولة تعميم هذا القانون الذي أوشك التصرف بمقتضاه[2].

ما هو القانون في هذه الحالة؟ يمكن صياغته بهذا الشكل: «إن احتاج أحد للمال بشدة، فعليه أن يقترضه ويعطي وعدًا برده، حتى لو علم أنه ليس بمقدوره ذلك». يقول كانط، إن حاولت تعميم هذا القانون، وفي نفس الوقت عملت وفقًا له، ستعثر على تناقض: إن أعطى الجميع وعودًا كاذبة في حال احتاجوا المال، فلن يصدق أحد هذه الوعود. وفي الواقع، لن يعود هناك شيء يدعى «وعودًا»: فتعميم الكذب في الوعود سيقوّض بناء الوفاء بالوعود. وهكذا سيكون من الهدر، بل عدم العقلانية، محاولة الحصول على المال من خلال الوعد. وهذا يُبيِّن أن إطلاق الوعود الكاذبة خطأ أخلاقي يخالف الآمرية المطلقة.

بعضهم يجد هذه الصيغة الكانطية للآمرية المطلقة غير مقنعة. فهذه الصيغة للقانون المعمم تشبه ذلك اللفظ المبتذل الذي يقوله البالغون لتوبيخ الأطفال عندما لا يلتزمون بالصف أو لا ينتظرون دورهم في الكلام: «ماذا لو فعل الجميع ما فعلتَه؟». لو كذب الجميع، فلن يصدق أحد أحدًا، وسيكون الجميع في وضع مزر. إن كان هذا هو قصد كانط، فإنه، في نهاية المطاف، يُقدِّم حجة تَرتُبيِّة؛ إذ يرفض الوعد الكاذب ليس من حيث المبدأ، إنما لعواقبه أو آثاره الضارة المحتملة.

---

(1) Ibid., 421.

(2) Ibid., 422.

مفكر بحجم جون ستيوارت ميل وجَّه هذا النقد لكانط. لكن ميل أساء فهم مقصد كانط. فبالنسبة لكانط، رؤية مدى قدرتي على تعميم قانون فعلي، والاستمرار بفعله، ليست وسيلة لحساب العواقب المحتملة؛ إنها اختبار لمدى تآلف قانوني مع الآمرية المطلقة. فالوعد الكاذب ليس خطأ أخلاقيًا لأنه، إن عُمم الأمر، قوَّض الثقة الاجتماعية (وعلى الأرجح هذا ما سيكون). إنه خطأ لأني بفعله أُقدِّم احتياجاتي وشهواتي (في هذه الحالة، للمال) على احتياجات الآخرين. إن اختبار التعميم يشير إلى دعوى أخلاقية جليلة: إنه طريقة للتأكد ما إذا كان فعلي، والذي أوشك على فعله، يضع مصالحي وظروفي الخاصة، في مقام يعلو تلك التي للآخرين.

الآمرية المطلقة 2: عامل الأشخاص بصفتهم غايات

القوة الأخلاقية للآمرية المطلقة تصبح أكثر جلاء في الصياغة الثانية التي يقدمها كانط عنها، تلك الصياغة التي تقول: إن الإنسانية هي الغاية. يقدم كانط الصيغة الثانية للآمرية المطلقة كما يلي: ليس بمستطاعنا تأسيس القانون الأخلاقي على أي مصالح أو أغراض أو غايات معينة، لأنها تختلف باختلاف الأشخاص؛ «لكن لنفترض وجود شيء يحمل وجوده، بحد ذاته، قيمة مطلقة»، ونعتبره هو الغاية بمعزل عن كل اعتبار، «وعليه، فقط، يمكن تأسيس آمرية مطلقة»[1].

ما الذي يمكن أن يكون له قيمة مطلقة، باعتباره غاية في حد ذاته؟ يُجيب كانط: الإنسانية؛ «إني أقول إن الإنسان، وفي العموم كل كائن عاقل، يوجد باعتباره غاية في حد ذاته، لا وسيلة تستخدمها هذه الإرادة الاعتباطية أو تلك»[2]. يُذكِّرُنا كانط أن هذا هو الفرق الجوهري بين الأشخاص والأشياء: الأشخاص كائنات عاقلة، ليس لها قيمة نسبية، بل إن كان لها قيمة فهي قيمة مطلقة، وجذريّة، وهذه القيمة، التي تتصف بها الكائنات العاقلة، هي: الكرامة.

تقود هذه الطريقة الاستنباطية كانط إلى صيغته الثانية للآمرية المطلقة: «عامل الإنسانية، سواء كانت متمثلة في شخصك أم في شخص غيرك، لا على أنها مجرد

Ibid., 428. (1)

Ibid. (2)

وسيلة، بل دائمًا عاملها على أنها غاية في حد ذاتها»[1]. هذه هي صيغة: الإنسانية كغاية.

فكر في الوعد الكاذب كرة أخرى. تُساعدنا الصيغة الثانية للآمرية المطلقة على رؤية ما الخطأ في ذلك من زاوية مختلفة قليلًا. عندما أعدك بإعادة المال الذي استلفته، وأنا أعلم أنه ليس بمقدوري هذا، فإني أتلاعب بك: إني استخدمك كما لو كنتَ وسيلة لتحسين وضعي المالي، ولست أعاملك بصفتك غاية جديرة بالاحترام.

والآن فكر في مسألة الانتحار. من المثير ملاحظة أن القتل والانتحار كلاهما مخالف للآمرية المطلقة لنفس السبب. إننا ننظر، في العادة، إلى القتل والانتحار باعتبارهما فعلين مختلفين غاية الاختلاف، أقصد على المستوى الأخلاقي. إن القتل هو حرمان شخص آخر من حياته ضد إرادته، بينما الانتحار هو اختيار يقوم به فاعِلُه. لكن فكرة كانط عن معاملة البشرية باعتبارها غاية تضع القتل والانتحار على قدم المساواة. فعندما أرتكب القتل، أسلب حياة شخص لأجل مصلحة ما تخصني: سرقة بنك، أو تدعيم سلطتي السياسية، أو التنفيس عن غضبي. إني استخدم الضحية كوسيلة، وأخفق في احترام إنسانيته باعتبارها غاية. لهذا ينتهك القتل الآمرية المطلقة.

ينتهك الانتحار، بالنسبة لكانط، الآمرية المطلقة للسبب ذاته. إنني إن أنهيت حياتي هربًا من وضع مؤلم، فإني أستخدم ذاتي كوسيلة للتخفيف من معاناتي. لكن، كما يُنبهنا كانط، الشخص ليس شيئًا «يستخدم باعتباره وسيلة لا غير». فلا حق لي في التصرف بالإنسانية التي في شخصي كما أنه لا حق لي في الأشخاص الآخرين. والانتحار خطأ لنفس السبب الذي صار القتل به خطأ: فكلاهما يعامل الأشخاص كأشياء، ويخفق في احترام الإنسانية كغاية في ذاتها[2].

يُبيِّن مثال الانتحار الصفة المميزة لما يعده كانط واجب احترام إخوتنا في الإنسانية؛ فبالنسبة له احترام النفس واحترام الآخرين، ينبعان من نفس المبدأ؛ فواجب الاحترام هو واجب ندين به بصفتنا كائنات عاقلة، حاملة للإنسانية. ولا يهم من هذا الشخص الذي نحمل له الاحترام.

---

(1) Ibid., 429.

(2) Ibid.

هناك فرق بين الاحترام، وبين الأشكال الأخرى من الاتصال البشري: إن الحب والعطف والتضامن والأخوة، كلها مشاعر أخلاقية تقرّبنا لبعض الناس دون بعض؛ لكن الداعي الذي يجعلنا نحترم كرامة الأشخاص لا علاقة له بأي شيء يميزهم بشكل خاص: إن الاحترام الكانطي ليس صِنْوًا للحب، ولا العطف، ولا التضامن والأخوة؛ فكل هذه الأسباب التي تدعونا للاهتمام بالآخرين تتعلق بمن هم هؤلاء الآخرون على وجه التخصيص. إننا نحب أزواجنا وذرياتنا، ونعطف على أولئك الذين يشبهوننا، ونتضامن مع أصدقائنا ورفاقنا.

لكن الاحترام الكانطي هو احترام للإنسانية طُرًّا، للقدرة العاقلة الثاوية فينا جميعًا، بلا تفاوت ولا استثناء. هذا يفسر لما انتهاكها في حق نفسي كانتهاكها في حق غيري. كذلك يفسر لماذا يكرِّس هذا المبدأ الكانطي نفسه لمبادئ حقوق الإنسان العالمية. إن العدالة، في نظر كانط، تتطلب أن نصون حقوق الإنسان إزاء جميع الأشخاص، بصرف النظر عن مقامهم أو مدى معرفتنا بهم، لأنهم كائنات بشرية، قادرة على التعقل، وبالتالي جديرة بالاحترام.

الأخلاق والحريّة

الآن بمقدورنا رؤية الصلة، التي يُقيمها كانط، بين الأخلاق والحرية: إن التصرف بأخلاقية يعني التصرف وفقًا للواجب؛ ومن دون غرض سوى القانون الأخلاقي. ويتكون القانون الأخلاقي من آمرية مطلقة، وهي مبدأ يُحتِّم علينا معاملة كل شخص باحترام، باعتباره غاية في حد ذاته. عندما أتصرف بشكل متآلف مع الآمرية المطلقة فقط، فإني أتصرف بحرية. أما عندما أتصرف وفقًا لآمرية الظنية، فإني أتصرف وفق مصلحة أو غاية مفروضة عليَّ من خارجي؛ وفي هذه الحالة أنا لست حرًا، فإرادتي لا تتحدد من قِبَلي، بل من قوى خارجية: من ضرورات ظروفي، أو رغباتي وشهواتي.

يمكنني التملص من إملاءات الطبيعة والظروف فقط من خلال التصرف باستقلال، ووفقًا للقانون الذي أمنحه نفسي. هذا القانون يجب أن يكون غير مقيد بأي حاجات أو شهوات مخصوصة. وهكذا مفاهيم كانط المُلحّة للحرية والأخلاق متصلة ببعضها.

فأن تتصرف بحرية، أي باستقلال، وتتصرف بأخلاقية، يعني أن تتوافق مع الآمرية المطلقة؛ كُلها تعني الأمر نفسه.

هذا المنحى في التفكير، حيال الأخلاق والحرية، يقود كانط إلى نقده الفتاك للنفعية؛ إذ إن محاولة تأسيس الأخلاق على مصلحة أو شهوة معينة (كالسعادة أو المنفعة)، هي محاولة محكومة بالفشل: «لأنهم لم يعثروا أبدًا بالواجب، وإنما وجدوا ضرورة للتصرف انطلاقًا من مصلحة معينة»، لكن أي قانون قائم على المصلحة «من المحتوم أن يكون مشروطًا، ولا يمكن أن يقوم مقام القانون الأخلاقي»[1].

سؤالات على كانط

تتصف فلسفة كانط الأخلاقية بالعظمة والفتنة، لكنها قد تكون عصية على الإدراك، في البداية على الخصوص. وإن كنت لا تزال تتقفاها حتى الآن، فلا بد أن أسئلة عديدة قد خطرت لك. هاك أربعة منها:

السؤال 1: تخبرنا آمرية كانط المطلقة أن نعامل الأشخاص باحترام، باعتبارهم غاية في حد ذاتهم. أفليس هذا شديد الشبه بالقاعدة الذهبية (عامل الناس كما تحب أن يعاملوك)؟

الجواب: لا، فالقاعدة الذهبية تعتمد على حقائق عَرَضية ومشروطة، وتتعلق بالطريقة التي يحب الناس أن يُعَاملوا بها. بينما الآمرية المطلقة تقتضي أن نتجرد من هذه العوامل العَرَضية، وأن نُعامل الناس باحترام، بما أنهم كائنات عاقلة، بقطع النظر عن رغباتهم في وضعيات معينة.

هب أن أخاك مات في حادث سير، فسألتك والدتك المسنة المتضعضعة، المقيمة في دار للعجزة، عن حاله. حينئذ ستكون ممزقًا بين أن تقول الحقيقة، وبين أن تجنب والدتك المعاناة والصدمة التي ستنتج عن إخبارها. ستقول القاعدة الذهبية: «كيف ستحب أن تُعَامَل لو كنت في وضعٍ مشابه؟» والإجابة ستكون، بلا شك، مرهونة باختلاف الأشخاص. فبعضهم سيفضِّل ألا يَعلَم بالحقائق وهو في وضع مزرٍ، بينما

(1) Ibid., 433.

بعض آخر سيريد الحقيقة مهما كانت مؤلمة. وقد تتوصل إلى أنك لو وجدت نفسك في وضع شبيه بوضع والدتك، لفضَّلت ألا تُخْبَر.

لكن في نظر كانط، هذا سؤال خاطئ. ما يهم ليس شعورك (أو شعور والدتك) في هذه الظروف، إنما ما الذي يعنيه معاملة الأشخاص ككائنات عاقلة قمينة بالاحترام. ها هي حالة تشير فيها علينا الشفقة بشيء، ويشير علينا الاحترام الكانطي بشيء آخر. فمن وجهة نظر الآمرية المطلقة، يمكن القول إن الكذب على والدتك، إشفاقًا عليها وعلى مشاعرها، هو استخدام لها لتحقيق رضاها، بدل معاملتها باحترام بصفتها كائنًا عاقلًا.

السؤال 2: يبدو أن كانط يوحي أن الاستجابة للواجب، والتصرف باستقلال، هما الشيء نفسه. لكن كيف يمكن أن يكون هذا؟ فالرضوخ للواجب يعني إطاعة قانون؛ فكيف يكون الخضوع لقانون ما متوافقًا مع الحرية؟

الجواب: يتوافق الواجب مع الاستقلال في حالة واحدة فقط؛ عندما أكون أنا مبدع وموجد القانون الذي عليَّ واجب إطاعته. إن كرامتي، باعتباري شخصًا حرًا، لا تكمن في كوني عُرْضَة للقانون الأخلاقي، بل في كوني مُوجد «هذا القانون... وعلى هذا الأساس فقط: خاضعًا له». إننا حين ننصاع للآمرية المطلقة، ننصاع لقانون اصطفيناه: «إن كرامة الإنسان قائمة بالضبط على قدرته على ابتكار قانون معمم؛ شريطة أن يخضع هو ذاته لهذا القانون الذي جاء به»[1].

السؤال 3: إن كان الاستقلال يعني أن أتصرف وفق قانون أصطفيه لنفسي، فأي ضمانة لأن يختار الجميع القانون الأخلاقي نفسه؟ وإن كانت الآمرية المطلقة وليدة إرادتي، أليس من المرجح أن إرادات الآخرين ستأتي بآمريات مطلقة مختلفة؟ إذ يبدو أن كانط يعتقد أن الجميع سيصطلح على القانون الأخلاقي نفسه. لكن كيف له أن يكون متأكدًا أن الجميع لن يتبعوا استنباطات مختلفة تؤدي بهم إلى قوانين أخلاقية متضاربة؟

الجواب: عندما نُريد القانون الأخلاقي، فإننا لا نختاره باعتبارنا أشخاصًا محددين ومعينين، إنما نُريده باعتبارنا كائنات عاقلة، مساهمة ومشاركة في ما يدعوه كانط

(1) Ibid., 440.

«العقل العملي المحض». لذا فمن الخطأ الاعتقاد أن القانون الأخلاقي موكول إلينا بصفتنا أفرادًا. بالطبع إن استنبطنا المبادئ من مصالحنا وشهواتنا وأغراضنا الخاصة، فلا بد أنّا واقعون على عدد لا يحصى من المبادئ؛ لكن هذه ليست مبادئ أخلاقية، إنها مبادئ رشيدة لا غير. وبقدر ما نزاول العقل العملي المحض، فإننا نتجرَّد من أغراضنا الخاصة. هذا يعني أن كل من يصطنع العقل العملي المحض، سينتهي إلى النتيجة نفسها: آمرية مطلقة (معممة) واحدة. وهكذا فإن «إرادة تعمل بمقتضى القوانين الأخلاقية، هي إرادة حرَّة»[1].

السؤال 4: يزعم كانط أن الأخلاق ليست مسألة حسبة رشيدة، إذ يجب أن تأخذ شكل آمرية مطلقة؛ لكن كيف يمكن لنا أن نعلم إن كانت الأخلاق توجد بمعزل عن تلاعب القوى والمصالح؟ هل بمقدورنا أصلًا التأكد من أننا قادرون على التصرف باستقلالية، وعلى اصطناع الإرادة الحرة؟ ماذا لو اكتشف العلماء (بواسطة تصوير الدماغ، أو علم الأعصاب المعرفي، على سبيل المثال) أنه ليست لدينا إرادة حرة: هل سيؤدي هذا لدحض فلسفة كانط الأخلاقية؟

الجواب: حرية الإرادة ليست مسألة يمكن أن يحكم فيها العلم، تأكيدًا أو إنكارًا، والأمر ذاته ينطبق على الأخلاق. صحيح أن الكائنات البشرية تقطن حيزًا طبيعيًا، وأن كل ما نفعله يمكن وصفه من وجهة نظر فيزيائية أو بيولوجية. إني حين أرفع يدي للإدلاء بصوتي في اقتراع، يمكن وصف فعلي من حيث العضلات والأعصاب والعصبونات والخلايا، لكن يمكن أيضًا وصفه من حيث الأفكار والمعتقدات. يدعي كانط أنه ليس بمقدورنا أن نرى أنفسنا إلا باعتبارين اثنين: الحيز التَجْرُبي(*) للفيزياء والبيولوجيا، والحيز «العقلي» للفعل الإنساني الحر.

لأجل الإطناب في الجواب عن هذا السؤال، لا بد لي أن أتحدث بإفاضة بعض الشيء عن هذين الاعتبارين؛ حيث إنهما منظوران يمكن أن نتخذهما للنظر إلى الفعل الإنساني، وإلى القوانين التي تحكم أفعالنا. هكذا يصف كانط هذين الاعتبارين:

---

(1) Ibid., 447.

(*) الإمبريقي.

للكائن العاقل طريقتان لرؤية نفسه ولمعرفة القوانين التي تحكم فعله: الأولى، أن يعدّ نفسه ـ بما أنه جزء من عالم المحسوسات ـ خاضعًا لقوانين الطبيعة (الاتكال). والثانية، أن يعدّ نفسه ـ بما أنه جزء من عالم المعقولات ـ خاضعًا لقوانين مستقلة عن الطبيعة وليست تَجْرُبِيَّة، إنما قائمة على العقل فحسب[1].

هذا التناقض بين هذين الاعتبارين ينضاف إلى التناقضات التي أوردناها سابقًا:

النقيضة 1 (الأخلاق): الواجب ضد الهوى

النقيضة 2 (الحرية): الاستقلال ضد الاتكال

النقيضة 3 (العقل): الآمرية المطلقة ضد الآمرية الظنيّة

النقيضة 4 (الاعتبار): عالم المعقولات ضد عالم المحسوسات

إني، بصفتي كائنًا طبيعيًّا، أنتسب إلى عالم المحسوسات: فأفعالي تُقررها قوانين الطبيعة واطراد العليّة. وهذا الجانب من الفعل الإنساني الذي يمكن للفيزياء والبيولوجيا وعلم الأعصاب أن يصفه. أما بصفتي كائنًا عقلانيًا، فأقطن عالم المعقولات: فإني، وأنا كائن مُتحرر من قوانين الطبيعة، قادر على الاستقلال، وعلى التصرف وفقًا للقانون الذي أمنحه ذاتي.

يحاج كانط أنه من خلال الاعتبار الثاني (المعقولات) فقط يمكنني أن أعدَّ نفسي حرًا، «لأن الاستقلال عن أحكام السببية في عالم المحسوسات (وهذا ما يجب أن يتصف به العقل أبدًا)، يعني الاتصاف بالحريّة»[2].

ولو كنت كائنًا تجرُبيًّا لا غير، فسأكون عاجزًا عن الحريّة؛ فكل استعمال للإرادة سيكون مشروطًا بشهوة أو منفعة ما. وكل اختيار سآتيه سيكون خيارًا اتكاليًا، محكومًا بالسعي خلف بعض الغايات. ولن تكون إرادتي على الإطلاق علة أولى، بل نتيجة لعلة تسبقها، وأداة للنزوات والأهواء.

وبقدر ما نعتقد في أنفسنا الحريّة، لا يمكن أن نعتقد أننا مجرد كائنات تَجْرُبيّة:

(1) Ibid., 452.

(2) Ibid.

«عندما نعتقد في أنفسنا الحرية، فإننا نُحيل أنفسنا إلى عالم المعقولات، بصفتنا منتسبين إليه؛ ونُقرُّ باستقلال الإرادة مع ما يتبعها، أي: الأخلاق»(1).

إذًا ـ عودًا على السؤال ـ كيف يمكن أن توجد الآمرية المطلقة؟ إنها توجد لأن «فكرة الحرية تجعلني منتسبًا لعالم المعقولات»(2). وفكرة أن بمقدورنا القيام بالفعل الحر، تجعلنا مسؤولين عنه. وتحميل الآخرين مسؤولية أفعالهم، يقتضي أن نرى أنفسنا من هذا الاعتبار؛ أي من جهة أننا فاعلون، لا مجرد أشياء. إنك إن أردت أن تناهض هذه الفكرة، وتزعمَ أن الحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية محض أوهام، فلن يحاول كانط دحض قولك. لكن هذا سيجعل من الصعوبة، إن لم يكن من الاستحالة، من دون أي مفهوم عن الحرية أو الأخلاق؛ أن نفهم أنفسنا، ونضفي معنى إلى حياتنا. وأي مفهوم من هذه المفاهيم ـ يرى كانط ـ يُلزمنا بالاعتبارين: اعتبار الفعل، واعتبار الشيء. هكذا إذا أدركتَ قوة هذه الصورة، سترى لما ليس من الممكن للعلم أن يؤكد، أو أن يدحض، إمكانية الحريّة.

تذكر أن كانط يُقرُّ بأننا لسنا كائنات عقلانية فحسب، ولسنا نقطن عالم المعقولات فحسب: فلو كنا كائنات عقلانية لا غير، ولسنا نخضع لقوانين وضرورات الطبيعة، فإن أفعالنا «ستكون أبدًا على وفاق مع استقلال الإرادة»(3). لكن لأننا نتبوأوا، معًا، كلا الاعتبارين ـ عالم الضرورة، وعالم الحرية ـ فدائمًا ستكون هناك فجوة بين ما نفعلُهُ وما يجب أن نفعلَهُ، وبين الأمور كما هي والأمور كما يجب أن تكون.

طريقة أخرى لصياغة هذه النقطة، من خلال القول: إن الأخلاق ليست تجرُبيّة (إمبريقية)؛ إنها تقيم في مكان مفارق للعالم. إن العلم، على جلال قدره وبعيد نظره، غير قادر على إدراك المسائل الأخلاقية، لأنه يعمل في داخل عالم المحسوسات.

قال كانط: «إن نقضَ الحرية عصي على أدق الفلسفات، كما هو عصي على أغلب

(1) Ibid., 453.

(2) Ibid., 454.

(3) Ibid., 454.

العقول البشرية العادية»[1]. ويمكن أن نُضيف على لسان كانط: أنه عصي حتى على علم الأعصاب الإدراكي، مهما دقَّ وتطور. فبمقدور العلم أن يحقق في الطبيعة والعالم الحسي، لكن ليس بمقدوره أن يُجيب عن أسئلة أخلاقية أو يدحض الحرية. هذا لأن الأخلاق والحرية ليسا مفهومين تَجْرُبيين، وليس بمقدورنا أن نثبت وجودهما، ولكننا لا نقدر على فهم حياتنا الأخلاقية من دون افتراضهما، والتسليم بهما.

جنس وأكاذيب وسياسة

إحدى طرق فحص فلسفة كانط الأخلاقية هي من خلال رؤية كيف يمكن تطبيقها على بعض الأسئلة الواقعية. أريد أن أبحث في ثلاثة تطبيقات: الجنس، والأكاذيب، والسياسة. ليس الفلاسفة دائمًا أفضل من بإمكانه وضع نظرياتهم موضع التطبيق، لكن تطبيقات كانط غاية في الطرافة، وتلقي الضوء على فلسفته بمجملها.

مناوأةُ كانط للجنس العابر

إن روئ كانط حيال الأخلاق الجنسية مفرطة في التقليد والمحافظة. إنه يناوئ كل الممارسات الجنسية الممكنة باستثناء الجماع الذي يحصل بين الزوج وزوجه. لا يهمنا مدى كون كل رؤى كانط حيال الجنس هي استتباع لفلسفته الأخلاقية، ما يهمنا هو الفكرة المضمرة فيها، ألا وهي: أننا لا نملك أنفسنا، وأنها ليست رهن مشيئتنا. إنه يرفض الجنس العابر (يقصد به الجنس خارج إطار الزوجية)، ولو كان بالتراضي، على أساس أنه يحط ويشيىء الطرفين. إنه، في نظر كانط، مرفوض لأنه في جملته إشباع للرغبة الجنسية وحسب، بلا احترام لإنسانية الطرف الآخر.

> **إن الرغبة التي يجدها الرجل تجاه المرأة توجد ليس لأنها كائن بشري، بل لأنها امرأة؛ فلا يهتم لكونها بشرًا: جنسها هو هدف رغبته فقط[2].**

Ibid., 456. (1)

Immanuel Kant, «Duties Toward the Body in Respect of Sexual Impulse» (1784–85), (2) translated by Louis Infield and published in Immanuel Kant, **Lectures on Ethics** (Cambridge, Mass.: Hackettt Publishing, 1981), p. 164. This text is based on lecture notes taken by students who attended Kant's lectures.

حتى لو نتج عن الجنس العابر لذة وإشباع لدى الطرفين، «فكلاهما يدنس إنسانية الآخر؛ إنهما يجعلان من الإنسانية أداة لتحقيق شهواتهما وأهوائهما»[1]. (يعتقد كانط، لأسباب سنذكرها لاحقًا، أن الزواج يرتقي بالممارسة الجنسية، من خلال جعل الجنس أمرًا أكبر من مجرد الإشباع الجسدي، وإقرانه بالكرامة الإنسانية).

بالالتفات إلى مسألة هل البِغاء أخلاقي أم غير أخلاقي، يتساءل كانط في أي ظروف يكون استخدامنا لإمكاناتنا الجنسية متماشيًا مع الأخلاق. إجابته، في هذه الحالة وفي كل الحالات، أنه يجب ألا نعامل الآخرين ـ أو نعامل أنفسنا ـ كأشياء. فنحن لسنا ملك أنفسنا. وعلى النقيض من الأفكار الليبرتارية حيال ملكية النفس، يُصرُّ كانط أنّ أنفسنا ليست ملكًا لنا. إن المتطلب الأخلاقي القائل إن علينا معاملة الأشخاص باعتبارهم غايات لا باعتبارهم محض أدوات، يحدُّ من الطرق التي يمكننا بها معاملة أجسادنا وأنفسنا: «ليس بمقدور الإنسان التخلّص من نفسه: لأنه ليس شيئًا، وليس ملكًا لنفسه»[2].

في السجال المعاصر حول الأخلاق الجنسية، أولئك الذين يتذرعون بحق الاستقلال، يحاجون أن الأفراد يجب أن يكونوا أحرارًا في أن يختاروا لأنفسهم الاستخدام الذي يريدونه لأجسادهم. ولكن ليس هذا ما يقصده كانط بالاستقلال. فبشكل يتصف بالمفارقة، يفرض مفهوم الاستقلال الكانطي حدودًا على استخدامنا لأنفسنا. لنتذكر: أن نكون مستقلين يعني أن يحكمنا قانون من وضعنا، هو: الآمرية المطلقة. والآمرية المطلقة تقضي أن نعامل جميع الأشخاص (من بينهم نحن) باحترام؛ باعتبارهم غاية، لا وسيلة أو أداة. بالنسبة لكانط، إذًا، التصرف باستقلال يقتضي أن نعامل أنفسنا باحترام، وألا نُشيِّئها. إننا لا نستطيع أن نستخدم أجسادنا كيف نشاء.

لم تكن التجارة بالكلى شائعة في عصر كانط، لكن الغني كان يبتاع سن الفقير لأجل أن يغرس له. («زراعة الأسنان»، هو اسم رسمة قام بها الرسام الكاريكاتوري الإنجليزي توماس رولاندسون في القرن الثامن عشر، تُصوِّر مشهدًا في عيادة طبيب أسنان، يقوم فيها الطبيب باستخراج أسنان منظف مداخن، بينما تنتظر نسوة أثرياء أن

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 165.

يغرسها لهن). يَعدُّ كانط هذه الممارسة انتهاكًا للكرامة الإنسانية. إن الشخص «ليس من حقه أن يبع عضو من أعضائه، ولا حتى سنًا من أسنانه»[1]. وإن فعل، فإنه يعامل نفسه كشيء، وكوسيلة، وأداة للربح.

يجد كانط البغاء مستقبحًا للسبب ذاته: «أن يجعل الشخص نفسه، من أجل الربح، عرضة لأن يكون وسيلة لإشباع رغبة الآخر الجنسية، وأن يكون شيئًا يُطْلب؛ يعني أنه يجعل من نفسه شيئًا يستخدمه الآخر لإرضاء شهوته، كما يرضي جوعه بقطعة لحم». إنه ليس من حق البشر «أن يجعلوا أنفسهم، لأجل الربح، أشياء يستخدمها الآخرون لإشباع رغباتهم الجنسية». وإن يفعلوا هذا، فإنهم يعاملون أنفسهم كشيء وأداة تُستخدم: «إن المبدأ الأخلاقي المُضمر هو أن الإنسان لا يمتلك نفسه، ولا يستطيع أن يفعل بجسده ما يشاء»[2].

إن اعتراض كانط على البغاء والجنس العابر يُظْهر التباين بين الاستقلال كما يفهمه هو - أي الإرادة الحرة للكائن العاقل - وبين أفعال الرضى. فالقانون الأخلاقي الذي نتوصل له من خلال ممارسة إرادتنا يقتضي ألا نعامل الإنسانية - في شخصنا أو في شخص غيرنا - كوسيلة فحسب، بل كغاية في حد ذاتها. ورغم أن هذا القانون الأخلاقي مستند إلى الاستقلال، إلا أنه يستبعد بعض الأفعال التي تجري بين البالغين المتراضين، أقصد تلك التي تكون مخالفة للكرامة الإنسانية واحترام النفس.

يقرر كانط أن الجنس بين المتزوجين هو فقط الجنس الذي يتفادى «الحط من الإنسانية»؛ فعندما يعطي شخصان كيانهما كله للآخر، وليس أعضاءهم الجنسية فقط، حينها لا يكون الجنس عملية تشييء؛ وعندما يتشارك الطرفان مع بعضهما «شخصيهما وجسديهما وروحيهما، في السرّاء والضرّاء، وبكل احترام»، يمكن أن تصير أفعالهما الجنسية «اتحادًا إنسانيًا»[3]. لا يقول كانط إن كل زواج ينُتج هذه الحالة من الاتحاد. وقد يكون مُخطئًا في الاعتقاد أن هذا الاتحاد لا يمكن أن يجري خارج الزواج، أو أن العلاقات الجنسية غير الزوجية ليست سوى إشباع لرغبات جنسية. لكن رأيه في

Ibid. (1)

Ibid., pp. 165–66. (2)

Ibid., p. 167. (3)

الجنس يمكن أن يسلِّط الضوء على الاختلاف بين فكرتين يتم الخلط بينهما غالبًا في السجالات المعاصرة: بين أخلاق القبول المطلق، وبين أخلاق استقلال وكرامة الأشخاص.

هل من الخطأ أن تكذب على قاتل؟

يتخذ كانط موقفًا صارمًا حيال الكذب، ففي التأسيس يعده المثال الرئيس للسلوك غير الأخلاقي. لكن لنفترض أن صديقًا لك يختبئ في منزلك، وأن قاتلًا طرق بابك سائلًا عنه. فهل من الصواب الكذب على القاتل؟ يقول كانط: لا، إن واجب قول الصدق مقدم على كل اعتبار أو عاقبة.

لقد وجد بنجامين كونستان، وهو فيلسوف فرنسي عاصر كانط، مشكلة في هذا الموقف المتعنت. عنده أن واجب قول الصدق لا ينطبق إلا على من يستحق الحقيقة، وبالطبع القاتل لا يستحقها. رد عليه كانط أن الكذب على القاتل خطأ، ليس لأنهُ يضره، ولكن لأنه انتهاك لمبدأ الحق: «إن الصدق في القول هو واجب الإنسان تجاه كل أحد، مهما كانت الأضرار التي ستعود من قول الصدق، عليه أو على غيره»[1]. من الجلي أن مساعدة قاتل على تنفيذ فعله الآثم هي «ضرر» بليغ. لكن تذكّر أن الأخلاق في عرف كانط ليست متعلقة بالعواقب؛ إنها مبدأ. ليس بمقدورك التحكم بعواقب فعلك - في هذه الحالة؛ قول الحقيقة - لأن العواقب مرتبطة بالاحتمال والمصادفة؛ فربما أن صديقك، خوفًا من قدوم القاتل، قد انسل من الباب الخلفي. إن السبب الذي يدعوك لقول الصدق، كما قال كانط، ليس أن القاتل مستحق للحقيقة، أو أن الكذب عليه سيضرُّه؛ بل إن الكذبة - أيُّ كذبة كانت - «تبطل أصل الحق... لذا أن تكون صادقًا (أمينًا) في كل أقوالك، هو أمر مقدس مطلق يأمر به العقل، ولا يقبل أي نفع أو ذريعة على الإطلاق»[2].

قد يبدو هذا موقفًا غريبًا ومتزمتًا. أكيد أنه ليس واجبًا أخلاقيًا إخبار جندي نازي أن

(1) Immanuel Kant, «On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns» (1799), translated by James W. Ellington and published as a supplement to Immanuel Kant, **Grounding for the Metaphysics of Morals** (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing, 1993), p. 64.

(2) Ibid., p. 65.

آنَّ فرانك وأهلها يختبئون في العُلِّيَّة. إنه يبدو وكأن إصرار كانط على قول الصدق للقاتل الواقف بالباب إما تطبيق خاطئ للآمرية المطلقة، وإما برهان على سُخْف هذه الآمرية.

مهما بدا زعم كانط غير مقنع، فإني أود محاولة الدفاع عنه. ورغم أن دفاعي يختلف عن دفاع كانط، إلا أنه موافق لروح فلسفته، وآمل أن يسلط الضوء عليها.

تصور أنك في هذه الورطة، وصديقك مختبئ في الخزانة، والقاتل بالباب. طبعًا، لا تريد مساعدة القاتل في تنفيذ مخططه الشرير، لا شك في هذا. ولا تريد أن تفوه بشيء يقود القاتل إلى صديقك. السؤال هو، ماذا ستقول؟ لديك خياران: إما أن تكذب كذبة صريحة: «إنه ليس هنا»، وإما أن تقول حقيقة مُضللة: «رأيته قبل ساعة في البقالة».

من وجهة نظر كانط، الوسيلة الثانية مُباحة أخلاقيًا، أما الأولى فليست كذلك. قد تعتقد أن هذا اعتراض تافه: ما الفرق، على الصعيد الأخلاقي، بين الحقيقة المُضللة، والكذبة الصريحة؟ ففي كلتا الحالتين أنت تحاول أن تُضلل القاتل ليعتقد أن صديقك ليس مختبئًا في البيت.

يعتقد كانط أن المحك عظيم في هذا التفريق. تأمل «الأكاذيب البيضاء»، تلك الأكاذيب التي نقولها حتى نكون مهذبين، وحتى لا نجرح مشاعر الآخرين. لنفترض أن صديقًا قدم لك هدية، ففتحت العلبة ووجدت ربطة عنق قبيحة، ربطة لن ترتديها أبدًا. ماذا ستقول؟ يمكن أن تقول «إنها جميلة!»، وهذه كذبة بيضاء. أو يمكنك أن تقول، «ما كان عليك أن تفعل هذا!»، أو «لم أرَ ربطة عنق كهذه، شكرًا لك». كمثل الكذبة البيضاء، توقع هذه العبارات في جنان صديقك انطباعًا خاطئًا أنك أحببت ربطة العنق. ولكنها لن تصبح حقيقة أبدًا.

سيرفض كانط الكذبة البيضاء، لأنها تضع استثناء في القانون الأخلاقي على أسس عواقبية. الحفاظ على مشاعر شخص ما غاية حقيقة بالإعجاب، لكن يجب السعي في هذا سعيًا يطرد مع الآمرية المطلقة، والتي تقتضي منا إرادة تعميم المبدأ الذي نعمل به. وإذا كان لنا أن نصنع استثناءات متى ما اعتقدنا أن الغاية متصفة بالكفاءة، إذن لبطلت صفة الإطلاقية عن القانون الأخلاقي. أما القول الصادق لكن المضلل، على النقيض من هذا، لا يهدد الآمرية المطلقة بالصورة نفسها. وفي الواقع، فلقد توسل كانط مرة بهذا التفريق، حينما قابلته معضلة من هذا النوع.

هل كان كانط ليدافع عن بيل كلينتون؟

قبل سنوات قليلة من مراسلته لكونستان، وجد كانط نفسه في مشكلة مع الملك فلهلم الثاني؛ إذ عد الملك ورقباؤه كتابات كانط في الدين تحط من قدر المسيحية، وطلبوا منه عهدًا أن يُحجم عن إطلاق أي رأي في هذا الموضوع. فرد كانط برسالة اختيرت كلماتها بحرص وإتقان: «باعتباري من رعايا جلالته المخلصين، سأمسك تمامًا عن المحاضرات العامة والأبحاث التي تختص بالدين»[1].

كان كانط واعيًا حين كتب رسالته أن الملك على وشك الموت. وعندما مات الملك بعد سنوات قليلة، عد كانط نفسه في حِلّ من تعهده، الذي يربطه وحسب باعتباره «من رعايا جلالته». وضح كانط في ما بعد أنه اختار كلماته «بعناية قصوى، حتى لا أحرم من حريتي... إلى الأبد، ولكن بحياة جلالته فقط»[2]. بهذه المراوغة الذكية، نجح رمز الأمانة البروسية في تضليل المراقبين من دون الكذب عليهم.

مماحكات وتفريقات دقيقة؟ ربما. ولكن أمرًا غاية في الخطر يوجد بين الكذبة الصريحة، وبين الحيلة النحريرة. لنر حال الرئيس الأميركي الأسبق بيل كلنتون؛ إذ لا يوجد رمز عام أميركي في الذاكرة الأميركية الحديثة قد استخدم كلماته أو اصطنع إنكاره بإتقان وحذر كما فعل هو. عندما سُئل كلنتون أثناء حملته الرئاسية الأولى إن كان قد استخدم أي نوع من المخدرات على الإطلاق، أجاب أنه لم ينتهك أبدًا قوانين مكافحة المخدرات في بلده أو ولايته. وقد أفصح لاحقًا أنه جرَّب الماريوانا حين كان طالبًا في أكسفورد بإنجلترا.

أكثر إنكاراته شهرة كانت في جوابه عن تقارير تقول إنه قد مارس الجنس مع متدربة في البيت الأبيض، تبلغ من العمر اثنين وعشرين عامًا، هي مونيكا لوينسكي: «أريد أن أقول شيئًا واحدًا للشعب الأميركي، وأريده أن ينصت لي: لم أُقِمْ علاقات جنسية مع هذه المرأة، السيدة لوينسكي».

(1) Kant quoted in Alasdair MacIntyre, «Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant?» in Alasdair MacIntyre, **Ethics and Politics: Selected Essays**, vol. 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), p. 123.

(2) Ibid.

تبين لاحقًا أن الرئيس قام بأفعال جنسية مع مونيكا لوينسكي، وأدت الفضيحة لاستئناف إجراءات عزله. وفي أثناء جلسات العزل، تجادل نائب جمهوري مع محامي كلينتون، غريغوري كريغ، فيما إذا كان إنكار الرئيس «للعلاقات الجنسية» كان كذبة:

النائب بوب إنغليز: الآن سيد كريغ، هل كذب الرئيس على الشعب الأميركي حين قال: «لم أمارس الجنس مع هذه المرأة»؟

كريغ: بالتأكيد أنهُ ضلل وخدع...

إنغليز: على رسلك. هل كذب؟

كريغ: لقد ضلل الشعب الأميركي، ولم يقل الحقيقة حينها.

إنغليز: حسن إنك لن تُقر. والرئيس قد أوصى ألا تقف الأمور الرسمية والقانونية في سبيل الحقيقة الأخلاقية البسيطة. فهل كذب على الشعب الأميركي حين قال «لم أمارس الجنس مع هذه المرأة»؟

كريغ: إنه لا يعتقد أنه كذب، بسبب الطريقة التي تم بها الأمر. دعني أوضّح حضرة النائب.

إنغليز: هو لا يعتقد أنه كذب؟

كريغ: أجل، لا يعتقد أنه كذب، لأن مفهومه عن الممارسة الجنسية مأخوذ عن تعريفات معاجم اللغة. وهذا أمر قد لا تتفق معه، ولكن في اعتقاده وفي تعريفه...

إنغليز: حسن، فهمت حجتك.

كريغ: جيد.

إنغليز: هذا أمر رائع، أنك تجلس قبالتنا، وتتراجع عن كل اعتذاراته.

كريغ: لا.

إنغليز: أنت تتراجع عنها، أليس كذلك؟

كريغ: لا، لست أتراجع عنها.

إنغليز: لأن هناك العديد من الحجج التي يمكن أن تستخدمها. يمكنك أن

تقول إنه لم يمارس الجنس معها، وإن ما فعله هو جنس فموي، وليس جنسًا حقيقيًا. إذًا، هذا ما أتيت إلينا اليوم لتقوله لنا، إنه لم يمارس الجنس مع مونيكا لوينسكي؟

كريغ: ما قاله للشعب الأميركي هو أنه لم يُقِم علاقات جنسية. أتفهّم أن ما سأقوله لن يعجبك حضرة النائب، لأن هذا سيكون في نظرك دفاعًا اصطلاحيًا أو مماحكة وجوابًا مراوغًا. لكن العلاقات الجنسية تُعرَّف في كل المعاجم بشكل معيّن، وهو لم يقم باتصال جنسي مع مونيكا لوينسكي بهذا التعريف. إذًا، هل خدع الشعب الأميركي؟ نعم. هل كان هذا خطأ؟ نعم. هل هو جدير باللوم؟ نعم[1].

لقد أقرَّ محامي الرئيس، كما فعل كلنتون سابقًا، أن العلاقة مع المتدربة كانت خاطئة، وغير لائقة، وجديرة بالتقريع، وأن حديث الرئيس حيالها كان «مضللًا وخادعًا» للعامة. الشيء الوحيد الذي رفض الإقرار به أن الرئيس قد كذب.

ما الذي كان على المحك في هذا الرفض؟ التفسير لا يمكن تبسيطه في الجانب القانوني، وأن الكذب تحت القسم، في شهادة أو محكمة، يؤدي لتهمة الحنث بالقسم. فالحديث الذي قيل لم يكن قائله تحت القسم، إنما قاله في بيان متلفز إلى الشعب الأميركي. ومع ذلك فإن المُحقق الجمهوري، ومحامي كلنتون، يعتقدان أن هناك ما هو على المحك في تحديد ما إذا كان كلنتون قد كذب أم أنه ضلل وخدع فقط. إن مناقشتيهما الحادة حول «هل كَذَبَ؟» تدعّم الفكرة الكانطية القائلة إن هناك فرقًا أخلاقيًا بين الكذبة وبين الحقيقة المُضللة.

لكن ما الفرق؟ فالنيّة في كليهما واحدة. فسواء كذبت على القاتل الواقفِ بالباب، أو قدمت له مراوغة ذكية، فنيتي هي تضليله ليعدل عن اعتقاد اختباء صديقي في منزلي. وفي مذهب كانط الأخلاقي، الدافع، أو النية، هي ما يُهِم.

الفرق، باعتقادي، هو: أن اصطناع مراوغة متقنة هو برّ بواجب قول الصدق، بصورة تعجز عنها الكذبة الصريحة. إن الذي يتجشم عناء تلفيق قول مضلل لكنه

(1) House Judiciary Committee, December 8, 1998. Exchange transcribed from CNN coverage. A partial transcript of the exchange can be found at www.cnn.com/ALLPOLITICS/stories/1998/12/08/as.it.happened.

صادق اصطلاحًا، بينما يستطيع أن يحقق مراده بكذبة بسيطة، يُعبّرُ عن احترام للقانون الأخلاقي، وإن كان بشكل غير مباشر.

إن في الحقيقة المضللة دافعين، لا دافعًا واحدًا. فلو كذبت على القاتل، فأنا عملت بدافع واحد: تجنيب صديقي الأذى. ولو قلت للقاتل إنني رأيت صديقي في البقالة مؤخرًا، فأنا عملت بدافعين: حماية صديقي، وفي نفس الوقت توقير واجب قول الحقيقة. في كلتا الحالتين، فإني أعمل تجاه غاية جديرة بالإعجاب، أي حماية صديقي؛ لكن في الحالة الثانية أقوم بتحقيق هذه الغاية بطريقة متوافقة مع دافع الواجب فقط.

قد يعترض بعضهم أن الحقيقة الاصطلاحية لكن المضللة، مثلها مثل الكذبة، لا يمكن تعميمها من دون الوقوع في خُلْف وتناقض. لكن انظر إلى الفرق: لو أن الجميع كذب عندما واجهه القاتل بالباب، أو فضيحة جنسية مُحرجة، فلن يصدق أحد هذه الأقوال، ولن تنفع. ولا يمكن قول الشيء نفسه عن الحقائق المُضللة. فلو أن كل امرئ وجد نفسه في موقف خطر أو حرج لجأ إلى مراوغة متقنة، فلن يتوقف الناس، بالضرورة، عن تصديقها. بدلًا من ذلك، سيتعلم الناس كيف ينصتون كما لو أنهم محامون، ولنظروا في الأقوال بحاثين عن معناها الحرفي. وهذا الذي حصل عندما تنبهت الصحف والعامة لإنكارات كلينتون ذات الكلمات المختارة بعناية.

ليس مغزى كانط أن هذه الحالة، والتي يحلل فيها الناس إنكارات السياسيين بحثًا عن معناها الحرفي، أفضل من تلك التي لا يصدق فيها الناس أقوال السياسيين على الإطلاق؛ لأن هذه ستكون حجة عواقبية. إن مغزى كانط هو أن القول المضلل لكن الصادق، لا يتلاعب أو يقهر المستمع كما تفعل الكذبة الصريحة؛ إذ إنه من الممكن للمستمع الحريص أن يستوعبه.

لذا فهناك مبرر للاستنتاج، وفق مذهب كانط، أن القول الصادق لكن المضلل ـ سواء على القاتل الواقف بالباب أو المراقبين البروسيين أو المدعي الخاص ـ مباح أخلاقيًا، فيما الكذبة الصريحة ليست كذلك. إنك قد تعتقد أنني تكلفت لأجل إنقاذ كانط من موقف غير مقنع، وربما يكون زعم كانط في أن الكذب على القاتل الواقف بالباب خطأ، أمر لا يمكن تسويغه؛ لكن التفريق بين الكذبة الصريحة والحقيقة

المضللة يساعد على تبيان مذهب كانط الأخلاقي. بل ويُظهر كذلك تشابهًا مفاجئًا بين بيل كلينتون والأخلاقي الزاهد الذي يقطن كونيغسبرغ.

كانط والعدالة

خلافًا لأرسطو وبنتام وميل، لم يكتب كانط كتابًا مهمًا في النظرية السياسية، وإنما بعضًا من المقالات فحسب. وبالرغم من ذلك، فإن اعتبارات الأخلاق والحرية التي تصدر عن مؤلفاته الأخلاقية لها كبير الأثر في العدالة. ومع أن كانط لا يناقش هذه الآثار باستفاضة، إلا أن المذهب السياسي الذي يميل إليه يرفض النفعية ويفضّل عليها مذهبًا في العدالة يقوم على عقد اجتماعي.

أولًا، يرفض كانط النفعية، ليس كأساس للأخلاق الشخصية فقط، بل كأساس للتشريع أيضًا. فالدستور العادل في نظره يهدف إلى مؤالفة حرية الفرد مع حريات الآخرين. وهذا لا علاقة له بتعظيم المنفعة، التي «يجب ألا تتدخل على الإطلاق» في تحديد الحقوق الأصيلة. وبما أن الناس «لديهم آراء متضاربة حول الغاية الحسية للسعادة، وحول مكوناتها»، فإن المنفعة لا تصلح لأن تكون قاعدة للعدالة والحقوق. لِمَ؟ لأن إقامة الحقوق على المنفعة يقتضي أن يؤكد المجتمع، أو يصطفي، مفهومًا من مفاهيم السعادة على الأخرى. وإقامة الدستور على فهم معين للسعادة (قد يكون فهم الأغلبية)، سيفرض قيم بعضهم على الآخرين؛ وسيكون هذا إخفاقًا في احترام حرية كل شخص للسعي خلف غايته التي يرتضيها. يقول كانط: «لا أحد يقدر على إجباري أن أكون سعيدًا وفقًا لمفهومه عن الرفاه، لأن كل شخص له أن يسعى لسعادته بالطريقة التي يراها مناسبة، ما دام أنه لم ينتهك حرية الآخرين» في أن يفعلوا المثل[1].

الصفة الثانية المميزة لمذهب كانط السياسي، هو أنه يشتق العدالة والحقوق من عقد اجتماعي؛ لكنه عقد اجتماعي ذو تضاعيف مُحيِّرة. لقد حاج مفكرو العقد الاجتماعي السابقون، من بينهم لوك، أن الحكومة الشرعية هي تلك التي تنشأ عن

(1) Immanuel Kant, «On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice,' » (1793), translated by H. B. Nisbet and published in Hans Reiss ed., **Kant's Political Writings** (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 73–74.

عقد اجتماعي بين أناس قرروا، في حقبة معينة، مبادئ ستحكم حياتهم الجماعية. وإنما يرى كانط العقد بشكل مختلف. فمع أن الحكومة الشرعية يجب أن تقوم على عقد أصلي، «فإن علينا ألا نتصور للحظة أن هذا العقد... موجود بالفعل، إذ يستحيل وجوده». ويؤكد كانط أن هذا لا يوجد بالفعل، ولكنه مُتخيَّل[1].

لماذا نشتق الدستور العادل عن عقد مُتخيَّل عوضًا عن عقد حقيقي؟ السبب الأول هو سبب عملي: فمن الصعب غالبًا البرهنة التاريخية، في التاريخ البعيد لإحدى الأمم، أن عقدًا اجتماعيًا تم إبرامه. السبب الثاني هو سبب فلسفي: لا يمكن اشتقاق المبادئ الأخلاقية من الحقائق الحسية فحسب. فكما أن القانون الأخلاقي لا يمكن أن يقوم على مصالح ورغبات الأفراد، فكذلك مبادئ العدالة لا يجب أن تقوم على مصالح ورغبات المجتمعات. ولو أن مجتمعًا من المجتمعات قد رضي في الماضي بدستور ما، فهذا لا يكفي هذا لجعل الدستور عادلًا.

ما العقد المُتخيَّل الذي سيتجنب هذه المشكلة؟ يسميه كانط ببساطة «فكرة إزاء العقل، لها وجود عملي غير مشكوك فيه؛ يمكنها أن تحمل كل مشرِّع على صوغ قوانينه كما لو كانت نتيجة إرادة موحدة لشعب كامل»، وتُلزم كل مواطن «كما لو أنه قد ارتضاها». وينتهي كانط إلى أن هذا الرضى الجماعي المُتخيَّل «هو معيار صلاح كل قانون عمومي»[2].

لا يُخبرنا كانط ما كُنْه هذا العقد المُتخيَّل، ولا ماهية مبادئ العدالة التي سينتجها. بعد ما يقرب من القرنين، سيحاول فيلسوف سياسي أميركي، هو جون راولز، الإجابة عن هذه الأسئلة.

(1) Ibid., p. 79.

(2) Ibid.

الفصل السادس

قضية المساواة: جون راولز

غالبيتنا، نحن الأميركان، لم نوقع على عقد اجتماعي. بالواقع، فالأناس الوحيدون في الولايات المتحدة الذين يوافقون على التقيّد بالدستور (إلى جانب الموظفين العموميين) هم المواطنون المجنسون؛ أولئك المهاجرون الذين يقسمون قسم الولاء كشرط للحصول على المواطنة. أما بقيتنا، فليس مطالبًا بالموافقة، على الإطلاق. إذًا لماذا نحن مطالبون بإطاعة القوانين؟ وكيف لنا أن نقول إن حكومتنا تقوم على رضى المحكومين؟

يقول جون لوك، إن رضانا هو رضى ضمني. فكل من يتمتع بمزايا تقدمها حكومة ما ـ حتى ولو كان بالسير على طريق سريع - يرضى ضمنيًا بالقانون، ويكون مُلْزمًا به[1]. لكن الرضى والقبول الضمني هو صورة شاحبة من الرضى الحقيقي. ومن الصعب رؤية كيف أن السير خلال مدينة من المدن هو شيء معادل أخلاقيًا للتصديق على الدستور.

يتوسَّل كانط بالرضى الافتراضي، فالقانون يكون عادلًا عندما يجمع عليه عامة الناس؛ لكن هذا بديل مُشْكل للعقد الاجتماعي الحقيقي. فكيف لاتفاق افتراضي أن يقوم بعمل عقد حقيقي؟

يقدِّم جون راولز (1921-2002)، وهو فيلسوف سياسي أميركي، إجابة مُوضِّحة

(1) John Locke, Second Treatise of Government (1690), in Peter Laslett, ed., **Locke's Two Treatises of Government**, 2d ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1967), sec. 119.

عن هذا السؤال. في كتابه «**نظريّةٌ في العدالة**» (1971)، يجادل راولز أن الطريقة الأمثل للتفكير في العدالة هي من خلال السؤال عن المبادئ التي سنُجْمع عليها في وضع ابتدائي من المساواة[1].

يجادل راولز على هذا المنوال: لنفترض أننا اجتمعنا، بوضعنا الحالي، لنتفق على مبادئ تحكم حياتنا الجماعية؛ أي لأجل أن نكتب عقدًا اجتماعيًا. ما هي المبادئ التي سنختار؟ على الأرجح سنجد صعوبة بالغة في التوافق عليها. فكل سيختار مبادئ مختلفة، تعكس مصالح معينة، ومعتقدات أخلاقية ودينية، وأوضاعًا اجتماعية. فبعض الناس غني والآخر فقير، وبعضهم ذو طول وحول وغيرهم ليس كذلك، وبعضهم ينتمون لأقليات دينية أو عرقية أو ثقافية وليس هذا حال الآخر. قد نتوصَّل إلى تسوية، لكن من المرجَّح أن تعكس هذه التسوية سلطة تفاوضية أعلى لطرف على آخر. ولا يوجد سبب يجعلنا نعتقد أن عقدًا اجتماعيًا تم التوصُّل إليه بهذه الطريقة سيكون ترتيبًا عادلًا.

الآن دعنا ننظر في تجربة ذهنية: لنفترض أننا عندما اجتمعنا لاختيار المبادئ، لم نكن عارفين أين سينتهي بنا المطاف في المجتمع. فلنتخيَّل أننا اخترنا المبادئ خلف «ستار من الجهل» يقوم مؤقتًا بجعلنا لا نعرف أي شيء عن وضعنا: فلا نعرف في أي طبقة أو جنس نحن، ولا من أي عرق أو إثنية، ولا ندري عن آرائنا السياسية وقناعتنا الدينية. كذلك لا نعرف ميزاتنا وعيوبنا: هل نحن صحيحو الأبدان أم مرضى، عالو التعليم أم منسحبون من الثانوية، مولودون في عائلة داعمة أم في عائلة مفككة. وإن لم يعرف أحد أي شيء من هذا، سيكون اختيارنا نابعًا - بالفعل - عن الوضع الأصلي للمساواة. وبما أن أحدًا ليس له سلطة تفاوضية أعلى، فإن المبادئ التي سنُجمع عليها ستكون عادلة.

هذه هي فكرة راولز في العقد الاجتماعي: اتفاق افتراضي يجري في الوضع الأصلي للمساواة. يدعونا راولز للتساؤل عن المبادئ التي سنختارها - بصفتنا أشخاصًا عقلانيين مدفعين بالمصلحة الذاتية - إن وجدنا أنفسنا في هذا الوضع. إنه

(1) John Rawls, **A Theory of Justice** (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

لا يفترض أننا مدفعون بالمصلحة الذاتية في الحياة الحقيقية، إنما يريد منا أن نضع معتقداتنا الأخلاقية والدينية جانبًا، لأغراض تتعلق بالتجربة الذهنية. ما المبادئ التي سنختار؟

قبل كل شيء، يقول راولز إننا لن نختار النفعيِّة خلف ستار الجهل، لأن جميعنا سيتبادر إلى ذهنه أنه «قد ينتهي بي الحال شخصًا ينتمي لأقلية مضطهدة»، ولا يريد أن يخاطر بأن يكون مسيحيًا يرمى به إلى الأسود، لأجل إبهاج الحشود. كذلك لن يختار أحد مذهب «الدعه يعمل»، والمبدأ الليبرتاري الذي يعطي الناس حق الاحتفاظ بكل المال الذي جنوه من اقتصاد السوق، فكل شخص سيفكر، «قد أكون بيل غيتس، لكن ربما أصير شخصًا متشردًا. لذا من الأفضل أن أجتنب نظامًا قد يتركني معدمًا من دون أن يمد لي يد العون».

يعتقد راولز أن هناك مبدأين للعدالة سينتجان عن العقد الافتراضي. أولهما يوفِّر حريات أصلية متساوية لجميع المواطنين، كحرية التعبير وحرية الدين. وهذا المبدأ له أولوية على اعتبارات المنفعة الاجتماعية والرفاه العمومي. ثانيهما يتعلق بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية. ولو أنه لا يقتضي توزيعًا متساويا للدخل والثروة، إلا أنه يبيح تلك التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التي تعمل لصالح أفقر أعضاء المجتمع فقط.

يختصم الفلاسفة حول ما إذا كان أطراف عقد راولز الافتراضي سيختارون تلك المبادئ التي يقول راولز إنهم سيختارونها. في اللحظة الراهنة، لنرى لمَا يعتقد راولز أن هذين المبدأين سيتم اختيارهما. لكن قبل الالتفات إلى المبادئ، دعنا نجب عن سؤال متقدم: هل تجربة راولز الذهنية هي الطريقة الصائبة للتفكير بالعدالة؟ وكيف يمكن لمبادئ العدالة أن تُشْتق من اتفاق لم يجر ولم يقع؟

النطاق الأخلاقي للعقود

لفهم القدرة الأخلاقية لعقد راولز الافتراضي، من الأفضل أن نرى النطاق الأخلاقي للعقود الحقيقية. إننا، غالبًا، نفترض أنه عندما يبرم شخصان عقدًا، فإن شروط هذا العقد لا بد منصفة. بعبارة أخرى، نفترض أن العقود تسوغ الشروط التي

تنتج منها؛ وليس هذا هو الحال، على الأقل ليست العقود منصفة بذاتها. والعقود الحقيقية ليست أدوات أخلاقية قائمة بذاتها، فمحض أني أبرمت عقدًا معك، ليس كافيًا لجعل العقد منصفًا. ففي كل عقد حقيقي، يمكننا دائمًا التساؤل: «هل ما اتفقوا عليه متصف بالإنصاف؟»، والإجابة عن هذا ليست ببساطة الإشارة إلى العقد نفسه، بل نحن محتاجون إلى مقياس مستقل للإنصاف.

من أين يأتي هذا المقياس؟ قد تفكر، أنه ربما يأتي من عقد أكبر وأسبق، من دستور على سبيل المثال. لكن الدساتير حالها من حال العقود. فحقيقة أن الدستور قد أقر وأجيز من الشعب، لا يعني أن مواده مُنْصفة. انظر إلى الدستور الأميركي (1787)، فرغم فضائله العديدة، إلا أنه كان مشوبًا بقبول الرِّق، وهي مثلبة استمرت حتى بعد الحرب الأهلية. وحقيقة أن الدستور تم الاتفاق عليه – من قِبَل المبعوثين في فيلادلفيا، ثم من قِبَل الولايات – لا تكفي لجعله عادلًا.

قد يقول قائل إن هذه الشائبة يمكن إرجاعها لخلل في القبول؛ فالعبيد من الإفريقوأميركان لم يتم تضمينهم في المؤتمر الدستوري، ولا النساء اللاتي لم يَحُزْن حق الاقتراع إلا بعد ما ينيف على القرن. وإنه من المرجح أنه لو كان المؤتمر أكثر تمثيلًا، لنتج منه دستور أكثر عدلًا. لكن هذا ضرب من الرَّجْم والظن. ولا يوجد عقد اجتماع حقيقي أو مؤتمر دستوري، مهما كان ممثلًا، يضمن إنتاج أحكام عادلة للشراكة الاجتماعية.

قد يبدو هذا الكلام، لمن يعتقد أن الأخلاق قوامها التراضي، زعمًا مثيرًا للانزعاج والكدر. لكنه ليس ذاك الزعم المثير للجدل. فنحن غالبًا نتساءل عن مدى الإنصاف في العقود التي يبرمها الناس، ونحن نعرف الأحوال والعوارض التي تؤدي لإبرام عقد سيئ: فقد يكون أحد الطرفين مُفاوضًا جيدًا، أو له سلطة تفاوضية أقوى، أو أعلم بالقيمة الحقيقية للشيء الذي يتم تبادله. تشير العبارة الشهيرة لدون كورليوني في فيلم العرّاب «سأعرض عليه عرضًا لا يمكنه رفضه»، تشير (بصورة متطرفة) إلى الضغط الذي يحوم حول فوق أغلب المتفاوضين.

معرفتنا أن العقود لا تضفي الإنصاف على الشروط التي تنتجها، لا يعني أن علينا انتهاكها متى ما شئنا. قد نكون ملزمين بإتمامها حتى ولو قامت على اتفاق جائر، على الأقل إلى حد ما. فللرضى والموافقة أهمية، ولو لم توجد العدالة. لكن هذا

أقل أهمية مما نعتقد، فنحن غالبًا نخلط بين العامل الأخلاقي للعقد، وبين المصادر الأخرى للإلزام.

لنفترض أننا أبرمنا اتفاقًا: أنت ستأتيني بمائة كركند، وأنا سأدفع لك ألف دولار. فتقوم أنت بجني وتوصيل الكركند، فآكلها وأتمتع بها أنا، لكني أرفض أن أدفع لك. تقول لي إني مدين لك بالمال. فأسألك: لماذا؟ قد تشير إلى الاتفاق الذي بيننا، لكن ربما تشير إلى المنفعة التي تمتعت أنا بها. بل ربما تقول إن عليَّ واجب الدفع مقابل المنفعة التي تمتعتُ بها، بفضلك.

الآن لنفترض أننا أبرمنا العقد نفسه، لكن هذه المرة، بعدما ذهبت لصيد الكركند وأتيت بها إلى عتبة بابي، غيّرتُ رأيي؛ إذ إني لا أريده. ما تزال أنت تحاول أن تحصل على مالك، فأقول لك: «لست مدينًا لك بشيء، فأنا لم أنتفع بما جنيته هذه المرة». حينها يمكنك الإشارة إلى الاتفاق الذي بيننا، بل يمكنك الإشارة إلى الجهد الذي بذلتَهُ لصيد الكركند على أمل أن أدفع لك المال. يمكنك القول إنّي ملزم بالدفع لك، استنادًا إلى العمل الذي قمتَ به نيابة عنّي.

لنر الآن إن كان بإمكاننا تخيّل حالة يكون فيها الإلزام قائمًا على الرضى فقط؛ أي من دون إضافة الوزن الأخلاقي للدفع مقابل منفعة، أو التعويض عن العمل الذي قمت به نيابة عني. هذه المرة سنبرم العقد نفسه، لكن بعد لحظات قليلة، وقبل أن تبدد وقتك في جمع الكركند، أناديك قائلًا: «لقد غيرت رأيي. لا أريد الكركند». فهل ما أزال مدينًا لك بالألف دولار؟ هل ستقول لي: «إن الاتفاق اتفاق»، وتصرَّ أن رضاي يخلق واجبًا حتى لو لم أنتفع منك ولم أعتمد عليك؟

لقد تجادل مفكرو التشريع في هذا السؤال زمنًا طويلًا وأمدًا بعيدًا: هل الموافقة تُنتج إلزامًا بحد ذاتها، أم أن عنصرًا من عناصر الانتفاع والاعتماد مطلوب أيضًا؟[1] إن هذا السجال يخبرنا عن أمر في أخلاق التعاقد لطالما أغفلناه: أن العقود الحقيقية لها وزن أخلاقي طالما حققت مبدأين، هما: الاستقلالية، والتبادلية.

---

(1) See the excellent history of contract law, P. S. Atiyah, **The Rise and Fall of Freedom of Contract** (New York: Oxford University Press, 1979; also Charles Fried, **Contract as Promise** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

فكما هو الحال في الأفعال الطوعية، تُفصح العقود عن استقلالنا؛ فالإلزامات والموجبات التي تنشئها لها وزن لأنها مفروضة ذاتيًا؛ فنحن أخذناها طوعًا على عاتقنا. وباعتبارها أدوات لتحقيق النفع المتبادل، تستوحي العقود مثال التبادلية؛ فواجب تحقيقها ينشأ عن واجب تعويض الآخرين عن المنافع التي قدموها لنا.

في الواقع العملي لا يتم تحقيق هذه المُثُل - الاستقلالية والتبادلية - بصورة مُثلى. فبعض الاتفاقات، مع أنها طوعية، ليست تبادلية المنفعة. وأحيانًا نكون ملزمين بسداد منفعة على أساس تبادلي، حتى بغياب عقد. وهذا يُومِئ إلى المحدودية الأخلاقية للرضى: ففي بعض الحالات، لا يكون الرضى كافيًا لخلق واجب أخلاقي مُلْزِم، وفي حالات أخرى لا يكون الرضى مطلوبًا.

عندما لا يكفي الرضى: بطاقات البيسبول والحمَّام المُسرِّب

لننظر في حالتين تظهران أن الرضى وحده ليس كافيًا: عندما كان ولداي صغيرين كانا يجمعان بطاقات البيسبول، ويتبادلانها في ما بينهم. الأكبر كان يعرف اللاعبين ويعرف قيمة البطاقات، وكان أحيانًا يعرض على أخيه الأصغر تبادلات مُجْحفة: مثلًا، لاعبان مغموران مقابل كِن غريفي. لذا قمت بوضع قانون يقضي ألا تجري أي عملية تبادل حتى أجيزها. قد تعتقد أن هذا التصرّف أبوي، وهو كذلك (ولمثل هذا وُجِدت الأبويَّة). في ظروف كهذه، التبادل الطوعي، بشكل جلي، ليس متصفًا بالإنصاف.

قبل عدة سنوات قرأت في الجريدة مقالة عن حالة غريبة: أرملة عجوز في تشيكاغو كانت تعاني من حمّام يُسرِّب في شقتها، فتعاقدت مع مقاول ليصلحه لها؛ مقابل 50,000 دولار. ووقعت عقدًا يلزمها بدفع 25,000 دولار مقدمًا، والباقي يدفع بالتقسيط. كُشفت المكيدة عندما ذهبت العجوز إلى المصرف لتسحب مبلغ 25،000 دولار؛ إذ سألها الصرَّاف لما تحتاج هذه الكمية الكبيرة من المال، فأخبرته العجوز أنها تحتاجه للسباك. اتصل الصرَّاف بالشرطة، والتي قبضت على المقاول عديم الخُلُق بتهمة الاحتيال[1].

(1) Associated Press, «Bill for Clogged Toilet: $50,000,» **Boston Globe,** September 13, 1984, p. 20.

لا أحد من التعاقديين - ربما باستثناء المتحمسين منهم - سينكر أن مبلغ 50،000 دولار لإصلاح حمام جور فظيع؛ بالرغم من أن الطرفين وافقا عليه طوعًا. هاتان الحالتان تبينان المحدودية الأخلاقية للعقود: فأولًا، وجود اتفاق لا يعني اتصاف الاتفاق بالإنصاف. ثانيًا، الرضى لا يكفي لخلق حالة من الإلزام الأخلاقي. فهذه العقود بعيدة كل البعد عن أن تكون أداة للمنفعة المتبادلة، بل هي تسخر من المثال التبادلي للعقود. وهذا يفسر، برأيي، لما قلة من الناس ستقول إن المرأة العجوز ملزمة أخلاقيًا أن تدفع هذا المبلغ المستهجن.

من الممكن الرد بأن مكيدة تصليح الحمام ليست عقدًا طوعيًا بالفعل، وإنما ضرب من الاستغلال، قام به مقاول عاطل من الأخلاق باستغلال جهل امرأة مسنة. لست أعرف تفاصيل هذه القضية، لكن لنفترض - جدلًا - أن السباك لم يجبر المرأة على شيء، وأنها كانت في حالة عقلية سليمة (إلا أنها قليلة المعرفة بأسعار السباكة) عندما وافقت على العقد. فحقيقة أن الاتفاق كان طوعيًا، لا تضمن أن التبادل كان لمنافع متساوية أو متقاربة.

لقد جادلت حتى الآن أن الرضى ليس شرطًا كافيًا للإلزام الأخلاقي؛ فالعقد غير المتكافئ الذي لا يوفر منفعة متبادلة، لا يمكن أن يُبرَّ به حتى ولو اتصف بالطوعيّة. والآن أريد أن أقدّم زعمًا أبعد غورًا وأكثر استفزازًا: أن الرضى ليس عنصرًا ضروريًا للإلزام الأخلاقي. فإذا كانت المنفعة المتبادلة واضحة بصورة كافية، فإن الدعوى الأخلاقية للتبادلية تكفي عن الرضى.

عندما لا يكون الرضى ضروريًا: منزل هيوم وماسحو الزجاج

القضية التي في بالي هي قضية واجهت ديفيد هيوم سابقًا، الفيلسوف الأخلاقي الإسكتلندي الذي عاش في القرن الثامن عشر. فعندما كان يافعًا، كتب هيوم نقدًا مريرًا لفكرة لوك في العقد الاجتماعي. قال عنها، إنها «وهم فلسفي ليس له أساس واقعي، ولن يكون له أبدًا»[1]، وأيضًا إنها «إحدى أكثر العمليات التي يمكن تخيلها

(1) David Hume, **Treatise of Human Nature** (1739–40), Book III, part II, sec. 2 (New York: Oxford University Press, 2nd ed., 1978).

إبهامًا وغموضًا»[1]. بعد سنوات قليلة تعرض هيوم لتجربة وضعت على المحك رفضه للرضى بصفته أساسًا للإلزام والواجب[2].

كان هيوم يملك منزلًا في إدنبرة، وأجّره لصديقه جيمس بوزول، الذي قام بتأجيره بالباطن لأحد الأشخاص. هذا الشخص قرر أن المنزل بحاجة لبعض الإصلاحات، فعين مقاولًا ليقوم بها، من دون استشارة هيوم. بعدما انتهى المقاول من الإصلاحات، أرسل الفاتورة إلى هيوم. رفض هيوم الدفع على أساس أنه لم يوافق على الإصلاحات، وأنه لم يستأجر المقاول. يُقرُّ المقاول أن هيوم لم يوافق، لكن المنزل كان يحتاج لإصلاحات، وقد قام بها.

اعتقد هيوم أن هذه الحجة حجة باطلة. قال للمحكمة، إن دعوى المقاول ببساطة هي «أنه كان من الضروري القيام بالعمل»، لكن هذه ليست «إجابة صالحة، لأنه بناء عليها يمكنه أن يمر بمنازل إدنبرة واحدًا تلو الآخر، ويقوم بإصلاح ما يظن أنه بحاجة للإصلاح، من دون موافقة المالك... ثم يورد حجته في أن هذه الأعمال كانت ضرورية، وأن المنزل صار بسببها في حال أفضل». ويؤكد هيوم أن هذا «مذهب مبتدع... وهو في جملته ركيك»[3].

عندما جاء الأمر إلى إصلاح منزله، لم يعجب هيوم مذهب الواجب والإلزام القائم على المنفعة المحضة. لكن مرافعته فشلت، وحكمت المحكمة عليه بأن يدفع الأجرة.

فكرة أن وجوب السداد مقابل منفعة من دون وجود رضى أو موافقة، هي فكرة وجيهة في حالة منزل هيوم. لكن يمكن أن تنزلق ببساطة إلى تكتيك من تكتيكات البيع تحت الضغط، وإساءات أخرى. في الثمانينيات ومطلع التسعينيات، أصبح لـ«ماسحي الزجاج» وجود مرعب في شوارع نيويورك. مسلحين بممسحة وسطل ماء، كانوا ينزلون على السيارة ما إن تتوقف عند إشارة حمراء، ينظفون زجاجتها الأمامية (غالبًا من دون

---

(1) Ibid., Book III, part III, sec. 5.

(2) The story is related in Atiyah, **The Rise and Fall of Freedom of Contract**, pp. 487–88; Atiyah cites E. C. Mossner, Life of David Hume (Edinburgh: Kelson, 1954), p. 564.

(3) Hume quoted in Atiyah, **Rise and Fall**, p. 487.

موافقة السائق)، ومن ثم يسألون عن الأجرة. إنهم يعملون وفقًا لنظرية الواجب القائم على المنفعة، تلك التي استخدمها مُقاول هيوم. لكن في غياب الرضى، يكون الخط رفيعًا جدًا بين تقديم خدمة وبين الاستجداء. قرر العمدة رودولف جولياني أن يأتي على ماسحي الزجاج، فأمر الشرطة باعتقالهم[1].

المنفعة أم الموافقة؟ سام مصلّح السيارات المتنقل

هذا مثال آخر للخلط الذي قد يجري عندما لا يتم التفريق بوضوح بين الإلزام القائم على المنفعة، والإلزام القائم على الموافقة. قبل سنوات عديدة، عندما كنت طالبًا جامعيًا، ذهبت بالسيارة في رحلة عبر البلاد مع بعض الأصدقاء. توقفنا للاستراحة في هاموند بإنديانا، وذهبنا إلى البقالة. عندما عدنا لسيارتنا وجدناها لا تعمل. ولم يكن منا أحد يجيد إصلاحها. بينما كنا محتارين في أمرنا، وقفت سيارة فان إلى جنبنا، وقد كتب عليها «فان سام للإصلاح المتنقل»، وترجل منها رجل، على الأرجح أنه سام.

اقترب منا سائلًا إن كان بإمكانه المساعدة، ثم وضح لنا: «هكذا طريقتي في العمل: إنني أتقاضى خمسين دولارًا في الساعة. إن أصلحت سيارتكم بخمس دقائق، ستدفعون خمسين دولارًا. وإن عملت عليها طوال الساعة ولم يكن بمقدوري إصلاحها، ستدفعون لي خمسين دولارًا».

سألتهُ: «ما هي احتمالات أنك ستقدر على إصلاح السيارة؟». لم يجبني، بل بدأ ينظر تحت عامود المقود. كنت محتارًا في ما أفعل، فنظرت إلى صحبي لأرى ما يرون. بعد برهة، خرج الرجل من تحت عامود المقود، وقال «حسنًا، لا توجد مشكلة في نظام التشغيل، وما زال لكم 45 دقيقة. أتريدني أن أرى تحت غطاء المحرّك؟».

قلت: «تمهل لحظة. إني لم أستخدمك بعد، فنحن لم نتفق على شيء». صار الرجل غاضبًا جدًا، وقال: «هل تعني أني لو أصلحت لك سيارتك الآن عندما كانت أنظر تحت عامود المقود، فلن تدفع لي؟». قلت: «هذه مسألة مختلفة».

(1) Steve Lee Myers, «'Squeegees' Rank High on Next Police Commissioner's Priority List,» **New York Times**, December 4, 1993, pp. 23–24.

لم أقم حينها بتوضيح الفرق بين الإلزام القائم على الموافقة والإلزام القائم على المنفعة، فلم يكُ كلامي لينفع فيه. إنما هذه الحادثة مع سام المُصلِّح تسلط الضوء على خلط شائع إزاء الموافقة. فسام يعتقد أنه إن أصلح السيارة أثناء عبثه بها، فسأكون مدينًا له بالخمسين دولارًا. وأنا أتفق معه في هذا. لكن سبب مديونيتي سيكون لأنه قدّم منفعة، أي: أصلح السيارة. لقد استنبط هو أنه بما أني سأكون مدينًا له، فلا بد أني (ضمنيًا) قد وافقت على استخدامه. ولكن هذا الاستنباط باطل. إنه يفترض خطأً أنه: حيثما يكون الواجب، فلا بد يوجد اتفاق؛ أي نوع من أنواع الموافقة. إنه يتغاضى عن حقيقة أن الواجب قد يكون من دون موافقة. فلو أن سام قد أصلح سيارتي، فسأكون مدينًا له بالمال، باسم التبادلية. ولو أني في هذه الحالة شكرته وركبت سيارتي ومشيت، فسيكون فعلي مجحفًا. ولكن هذا لا يستلزم أني قد استخدمته.

عندما أحكي هذه القصة لتلاميذي، غالبيتهم يقول إني لست مدينًا لسام بالخمسين دولارًا، وفقًا لظروف الحادثة. لكنهم يعتقدون هذا لأسباب تختلف عن أسبابي. إنهم يقولون إني ما دمت لم أستخدم سام بصراحة، فلست مدينًا له، بل لن أكون مدينًا له حتى لو أصلح سيارتي. وإني لو دفعت له شيئًا، فسيكون فعلي كرمًا وسخاء؛ أي منحة، لا واجبًا. إذًا لقد انحازوا إليَّ، ليس من خلال اعتناق رؤيتي السمحة في الواجب، وإنما من خلال التأكيد على رؤية متزمتة في الموافقة.

على الرغم من ميلنا إلى البحث عن الموافقة في كل دعوى أخلاقية، إلا أنه يصعب فهم حياتنا الأخلاقية من دون الإقرار بوزن مستقل للتبادلية. انظر إلى عقد الزواج. لنفترض أني اكتشفت، بعد عشرين سنة من الإخلاص من جانبي، أن زوجتي تخونني مع رجل آخر. سيكون لغضبي أساسان أخلاقيان: الأول يتوسّل بالموافقة والرضى: «كان بيننا اتفاق، وأنتِ أقسمتي على الوفاء به، وقد أخلفتي». والثاني يتوسّل بالتبادليّة: «لقد كنت لك زوجًا مخلصًا، وإني لأستحق خيرًا مما جازيتني به». وهلّم جرًا. الشكوى الثانية لا تشير للرضى، ولا تقتضيه؛ وستكون وجيهة أخلاقيًا، حتى لو لم نتبادل عهود الزواج، وإنما كنا نعيش معا في علاقة طوال هذه السنوات.

تخيُّلُ العقد المثالي

ما الذي تخبرنا به الخطوب التي مررنا بها عن أخلاق التعاقد؟ إن العقود تستمد قوتها الأخلاقية من عاملين، هما: الاستقلالية والتبادلية. لكن أغلب العقود الحقيقية تعجز عن الوفاء بهما. إني لو كنت أمام شخص في موقع تفاوضي أقوى، فقد لا يكون رضاي طوعيًا تمامًا، وإنما عرضة للضغط، بل وفي حالات متطرفة، عرضة للقسر. ولو كنت في مفاوضة مع شخص له معرفة أكبر بالأشياء التي نتبادلها، قد لا يكون الاتفاق تبادلي المنفعة، وفي حالات قصوى، قد أتعرض للتضليل والغبن.

يوجد الناس في مواقع مختلفة، هذا يعني أن وجود فرق بين الناس في القوة التفاوضية والمعرفة ممكن دائمًا. وما دام الحال كذلك، فحقيقة وجود اتفاق، ليس ضمانة لاتصافه بالإنصاف. ولهذا فإن العقود الحقيقة ليست أدوات أخلاقية كافية بذاتها. ومن المعقول دائمًا أن نسأل حيالها: «هل ما اتفقوا عليه متسمٌ بالإنصاف؟».

لكن لنتخيّل عقدًا يجري بين أطراف متساوية بالقوة والمعرفة؛ أي أنهم في موقع واحد، لا مواقع متفرقة. ونتخيّل أن غاية هذا العقد ليس سباكة شقة أو أي مسألة عادية، بل المبادئ التي تحكم حياتنا معًا: لتعيين حقوقنا وواجباتنا كمواطنين. عقد كهذا، بين أطراف كهؤلاء، لن يسمح بوجود حيّز للقسر أو الخداع، أو لأي ميزات أخرى مجحفة. وستكون مواده وأحكامه عادلة، كيفما كانت، بمقتضى الاتفاق، وحسب.

إن كان بمقدورك تصور عقد كهذا، فلقد أدركت فكرة راولز عن الاتفاق الافتراضي في الوضع الأصلي للمساواة. يضمن ستار الجهل تساوي القوى والمعارف الذي يتطلبه الوضع الأصلي. ومن خلال تأمين ألا أحد يعرف منزلته في المجتمع، ولا قواه أو ضعفه، ولا قيمه أو غاياته؛ يضمن ستار الجهل ألا يشغل أحد موقعًا تفاوضيًا مؤاتيًا، حتى لو لم يعلم ذلك.

> **لو سُمحَ بمعرفة بعض التفاصيل، لكان المآل منحازًا بسبب مصادفات اعتباطيّة... ولأجل أن يُنتج الوضعُ الأصليُّ اتفاقًا يتصف بالعدل، لا بد تنزل الأطراف منزلة متساوية، وتعامل بمساواة، باعتبارها أشخاصًا تتسم**

بالأخلاقيّة. ولا بد أن تصحح اعتباطيّة العالم من خلال تعديل الظروف الابتدائيّة التي يجري فيها العقد[1].

تكمن المفارقة ليس في أن عقدًا افتراضيًّا يجري خلف ستار الجهل، وهو صورة شاحبة من عقد حقيقي ولذا فهو أضعف أخلاقيًّا؛ بل في أنه عقد حقيقي محض، وبالتالي فهو أقوى أخلاقيًّا.

مبدءان في العدالة

لنفترض أن راولز مُصيب: أن الطريقة الأمثل للتفكير بالعدالة هي من خلال السؤال عن المبادئ التي سنختارها في الوضع الأصلي للمساواة، خلف ستار من الجهل. ما المبادئ التي ستنتج من هذا؟

بحسب راولز، لن نختار النفعيّة. فخلف ستار الجهل، لا ندري أين سنحلُّ في المجتمع، لكننا نعرف أننا نريد أن نعامل باحترام، وأن يُسمح لنا بالسعي خلف غاياتنا. وفي حال تبيّن أننا أعضاء في أقلية دينية أو عرقية، فلا نريد أن نُضطهد، ولو أن في هذا سعادة الأغلبية. فعندما يُرفع ستار الجهل، وتبدأ الحياة الحقيقية، لا نريد أن نجد أنفسنا ضحية للاضطهاد الديني أو التمييز العرقي. ولأجل أن ندفع عن أنفسنا هذه الأخطار، سنرفضُ النفعية، ونصطلح على مبدأ يضمن حريات أساسية يتساوى حظ جميع المواطنين منها، من بينها حرية الاعتقاد وحرية الفكر. وسنصرُّ على أن يكون لهذا المبدأ الأولوية على ما عداه من مساعي زيادة الرفاه العمومي. وأننا لن نضحّي بحقوقنا وحرياتنا الأصلية، من أجل منافع اجتماعية أو اقتصادية.

ما هو المبدأ الذي سنصطفيه ليحكم تفاوتاتنا الاجتماعية والاقتصادية؟ كي نصون أنفسنا من الوقوع في فقر مدقع، قد نفضِّل، بادئ الرأي، توزيعًا متساويًا للدخل والثروة. لكن في ما بعد سيخطر لنا حل أفضل، حتى بالنسبة للذين يقبعون في القاع: لنفترض أننا سنسمح ببعض التفاوتات، كإعطاء الأطباء مرتبات أعلى من مرتبات سائقي الباصات، ثم يمكننا تحسين وضع من يملكون القليل؛ من خلال منح الفقراء تأمينًا صحيًا. إن

(1) Rawls, **A Theory of Justice**, sec. 24.

قمنا بهذا، سنكون قد تبنينا ما يسميه راولز «مبدأ التفاوت»: إذ يُسمح فقط بالتفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التي يمكن أن ينتفع منها أقل أفراد المجتمع حظًا.

ما مدى مساواتية مبدأ التفاوت؟ من الصعب الإجابة عن هذا، لأن أثر التفاوت في المرتبات يعتمد على الظروف الاجتماعية والاقتصادية. لنفترض أن دفع مرتبات عالية للأطباء يقود إلى تأمين صحي أفضل للمناطق الريفية الفقيرة؛ في هذه الحالة يكون تفاوت المرتبات مطردًا مع مبدأ راولز. لكن لنفترض أن دفع مرتبات عالية للأطباء ليس له أثر على الخدمات الصحية في أباليتشيا، وإنما سيزيد عمليات التجميل في بيفرلي هيلز؛ في هذه الحالة، فإنه يصعب تسويغ تفاوت الأجور من جهة راولز.

ماذا عن العوائد الضخمة لمايكل جوردن، أو الثروة الشاسعة لبيل غيتس؟ هل يمكن أن تكون هذه التفاوتات مطردة مع مبدأ التفاوت؟ أجل، فنظرية راولز ليست معنية بتقييم إنصاف مرتب هذا الشخص أو ذاك؛ إنها مهتمة بالبنية الأساسية للمجتمع، وبالطريقة التي يرصد بها الحق والواجب، الدخل والثروة، السلطة والفرصة. السؤال، بالنسبة لراولز، هو: هل نشأت ثروة غيتس في مجتمع إذا نظرنا إليه - على الجملة - ألفيناه يعمل لمصلحة أفقر أفراده. على سبيل المثال، هل يوجد فيه نظام ضرائب تصاعدية، يفرض ضريبة على الغني، ليوفِّر الصحة والتعليم والرفاه للفقير؟ وإن كان كذلك، وكان هذا النظام يجعل الفقير في حال أفضل من أي حل مساواتي أكثر صرامة، إذًا هذه التفاوتات يمكن لها أن تكون مطردة مع مبدأ التفاوت.

يتساءل بعضهم إن كانت الأطراف في الوضع الأصلي ستختار مبدأ التفاوت. كيف لراولز أن يعلم، أن الناس خلف ستار الجهل لن تُقامر، آخذين على عاتقهم مخاطرة اختيار مجتمع متفاوت جدًا، على أمل أن يكونوا في سنامه؟ بل ربما يُفضّل بعضهم مجتمعًا إقطاعيًا، متحملًا مخاطرة أن يكون قنًا(*) بلا أرض، على أمل أن يكون ملكًا.

لا يعتقد راولز أن أناسًا يَصطفون مبادئ تحكم المناحي الرئيسة في حياتهم سيجنحون لهذه المخاطرات. فالناس، إلا أن كانوا يعرفون في أنفسهم حب المغامرة (وهذه خاصية يحجبها ستار الجهل)، لن يأخذوا هذه المقامرة الفادحة، وهم يعلمون

(*) الأقنان هم عبيد الأرض، يباعون ويشترون مع الأرض، ويكونون في ملك الإقطاعي صاحب الأرض.

خطر النتيجة. لكن دفاع راولز عن مبدأ التفاوت لا يقوم بالكلية على افتراض أن الناس في الوضع الأصلي يُبغضون المخاطرة. ففي طيات آلة ستار الجهل، توجد حجة أخلاقية يمكن استخدامها بمعزل عن التجربة الذهنية. وفكرتها الرئيسة هي أن توزيع الدخل والثروة لا يجب أن يقوم على عوامل اعتباطية، من وجهة النظر الأخلاقية.

حُجَّةُ الاعتباطيّة الأخلاقية

يقدّم راولز هذه الحجة، من خلال المقارنة بين عدة نظريات متنافرة في العدالة، بدءًا بالأرستقراطية الإقطاعية. ففي هذه الأيام، لا أحد يدافع عن عدالة الأرستقراطيات الإقطاعية، أو عن نظام الطبقة المُنْغلقة. يُلاحظ راولز أن هذه الأنظمة جائرة لأنها تُوزِّع الدخل والثروة والفرصة والسلطة، وفق مُصادفة الولادة. فلو أنك ولدت نبيلًا، فستكون لك حقوق وسلطات يُحرم منها من ولد في العبودية. وظروف ولادتك ليست من صنعك، لذا فمن الإجحاف أن تعتمد حياتك على هذه الحقيقة الاعتباطية.

تُصلح مجتمعات السوق هذه الاعتباطية، على الأقل إلى حد ما. إنها تفتح الباب لذوي المواهب، وتوفر المساواة أمام القانون. وتعطي المواطنين حريات أساسية متساوية، وتوزّع الدخل والثروة وفقًا للسوق الحر. هذا النظام - سوق حر مع مساواة صوريّة في الفرص - يتوافق مع النظرية الليبرتارية في العدالة. إنه يمثّل إصلاحًا وتحسينًا مقارنة بالإقطاعية والمجتمعات الطبقية، بما أنه يرفض هيكلًا اجتماعيًا ثابتًا منذ الولادة. فمن الناحية القانونية، يُسمح للجميع بالعمل والمنافسة. لكن عمليًّا، قد تكون الفرص أبعد ما يكون عن التساوي.

أولئك الذين لهم عوائل داعمة، وتعليم جيد، لهم بجلاء ميزة على الذين يفتقرون لهذا. إن السماح للجميع بالدخول في السباق أمر جيد، لكن إن كان المتسابقون يبدؤون من أماكن مختلفة، فمن الصعب وصفه بالإنصاف. لذا يرى راولز أن توزيع الدخل والثروة الناتج عن السوق الحر والمساواة الصورية للفرص؛ لا يمكن أن يُعدَّ أمرًا عادلًا. إن الظلم الجلي في النظام الليبرتاري هو «أنه يسمح للحصص التوزيعية أن تتأثر بعوامل اعتباطية من وجهة النظر الأخلاقية»[1].

(1) Ibid., sec. 12.

إحدى طرق إصلاح هذا الإجحاف هي بتصحيح الحوائل الاجتماعية والاقتصادية. إن مجتمعًا منصفًا يعتمد التقدم فيه على الاستحقاق والجدارة يجب أن يتجاوز المساواة الصورية للفرص، بأن يزيل عوائق الإنجاز من خلال تقديم فرص تعليم متساوية، حتى يكون بمقدور أولئك القادمين من عوائل فقيرة المنافسة على صعيد واحد مع أولئك القادمين من عوائل موسرة. إنه يؤسس برامج للطفولة المبكرة، وبرامج لتأمين تغذية وصحة الطفل، وبرامج تعليم وتدريب للوظائف؛ وكل ما يحتاجه أي أحد، بغض النظر عن طبقته أو مستوى عائلته، لجعله على قدم المساواة. وعلى منوال هذا التصور الاستحقاقي، يكون توزيع الدخل والثروة الناتج عن السوق الحر عادلًا، شريطة أن تتاح للجميع الفرصة نفسها لتطوير مهاراتهم. عندما يبدأ الجميع من نقطة الانطلاق نفسها فقط، يمكن القول إن الفائزين في السباق يستحقون جوائزهم.

يعتقد راولز أن التصوّر الاستحقاقي يُصحح بعض الامتيازات الاعتباطية، لكنّه يُقصِّر عن إدراك العدالة. لأنه حتى لو أمكنك أن تجعل الناس جميعًا يقفون على خط البداية نفسه، فإن النتيجة يمكن التنبؤ بها مسبقًا: سيفوز بالسباق المتسابقون المتصفون بالسرعة. لكن كوني سريعًا في العدو ليس من فعلي تمامًا. إنه نتيجة للمصادفة، كما أن مولدي في أسرة غنية هو نتيجة للمصادفة. يقول راولز عن النظام الاستحقاقي: «حتى لو أمكنهُ أن يزيل الصُدف الاجتماعية كلها، إلا أنه سيسمح بتوزيع الدخل والثروة على أساس التوزيع الطبيعي للقدرات والمواهب»[1].

إن كان راولز مُحقًا، فحتى السوق الحر الذي يعمل في مجتمع به مساواة في الفرص التعليمية، لن يُنتج توزيعًا عادلًا للدخل والثروة. والسبب هو: «أن الحصص التوزيعية يقررها يانصيب طبيعي؛ ونتيجته اعتباطية، من وجهة نظر أخلاقية. ولا أساس منطقي للسماح للأسباب الطبيعية بتوزيع الدخل والثروة، بدلًا عن الحظ التاريخي أو الاجتماعي»[2].

ينتهي راولز إلى أن التصوّر الاستحقاقي للعدالة فاسد للسبب نفسه الذي فسد به التصوّر الليبرتاري (وإن كان بدرجة أقل): كلاهما يقيم الحصص التوزيعية على عوامل

(1) Ibid.

(2) Ibid.

اعتباطية أخلاقيًا: «ما إن نقع في مأزق تأثير الحظ الاجتماعي أو المصادفة الطبيعية على تحديد الحصص التوزيعية، فإننا نكون ملزمين، بعد تدبر، أن نفكر بتأثير الآخر. أما من وجهة نظر أخلاقية، فكلاهما يتسم بالاعتباطية على حد سواء»[1].

يبرهن راولز أنه ما إن نلحظ الاعتباطية التي تشوب التصور الاستحقاقي والتصور الليبرتاري للعدالة، فلن نرضى بأقل من تصور يتصف بمساواتية أكبر. لكن كيف سيكون هذا التصور؟ إن إصلاح التفاوتات في الفرص التعليمية شيء، ولكن إصلاح التفاوتات في الهبات الفطرية شيء آخر. أليس علينا، ما دامت تزعجنا حقيقة أن بعض العدّائين أسرع من الآخرين، أن نجبر هؤلاء الموهوبين على ارتداء أحذية مصنوعة من الرصاص؟ يعتقد بعض نُقاد المساواتية أن البديل الوحيد لمجتمع سوق استحقاقي، هو مساواة تامة تفرض الحوائل والعوائق على الموهوبين.

كابوسٌ مساواتي

«**هاريسون برجرون**»، هي قصة قصيرة لكورت فونغوت، تلعب على وتر هذا القلق، في ديسطوبيا[*] خيالوعلمية[**]. تبتدئ القصة بهذه الجملة: «إنه عام 2081، ولقد صار الجميع ـ أخيرًا ـ متساوين... لا أحد أذكى من الآخر. لا أحد أجمل من الآخر. لا أحد أقوى أو أسرع من الآخرين». وتم تطبيق هذه المساواة الكاملة من خلال عملاء وكالة التَعْويق في الولايات المتحدة. المواطنون الذين يملكون ذكاء يفوق الذكاء العادي، يجبرون على ارتداء راديو معوِّق للذكاء في آذانهم، فترسل لهم الحكومة كل عشرين ثانية ضجة عالية الصوت، لتحول دون «أن يستغلوا عقولهم المميزة بشكل غير مُنصف»[2].

يبلغ هاريسون برجرون من العمر أربعة عشر عامًا، ويتصف بوسامة وذكاء وموهبة

(1) Ibid.

(*) الديسطوبيا هي عكس اليوطوبيا، والتي تعني اصطلاحًا المدينة الفاضلة أو المثالية، مما يجعلها تعني المدينة الفاسدة أو المنحطة. ولقد وجدت أبا نصر الفارابي يسميها «المدينة الجاهلة».

(**) Science fiction: خيال علمي.

(2) Kurt Vonnegut, Jr., «Harrison Bergeron» (1961), in Vonnegut, **Welcome to the Monkey House** (New York: Dell Publishing, 1998), p. 7.

نادرة، لذا كان يجب عليه ارتداء عتاد تعويق ثقيل. فبدلًا من قطعة صغيرة تركب في الأذن، «كان يرتدي سماعات كبيرة على أذنيه، ونظارات ذات عدسات غليظة ومتعرجة». ولأجل أن يخفي وسامته، كان على هاريسون أن يضع «كرة حمراء مطاطية على أنفه، وأن يحلق حاجباه، وأن يلطّخ أسنانه الناصعة البياض بالنتوءات والسواد». ولأجل تعويق قوته البدنية، كان عليه أن يسير حاملًا قطعًا معدنية ثقيلة: «في سباق الحياة، كان هاريسون يحمل 300 باوند»[1].

وفي يوم من الأيام، يلقي هاريسون هذه المعوقات، في عمل من أعمال العصيان البطولية ضد طغيان المساواة. لن أفسد القصة بكشف نهايتها، لكن لا بد أنه اتضح الآن كيف أن قصة فونغوت تصنع شكوى شبيهة ضد النظريات المساواتية للعدالة.

لكن نظرية راولز في العدالة ليست عرضة لهذا الاعتراض. فهو يُرينا أن المساواة التامة ليست البديل الوحيد لمجتمع السوق الاستحقاقي. إن بديل راولز، والذي يدعوه مبدأ التفاوت، يُصحح عدم المساواة في توزيع المواهب والمَلَكَات من دون تعويق الموهوبين. كيف؟ شَجِّع الموهوب على تطوير وممارسة مواهبه، لكن مع إفهامه أن هذه الجوائز التي تجنيها المواهب من السوق هي ملك للمجتمع ككل. لا تُعوِّق أسرع العدّائين، اتركهم يجرون ويأتون بأفضل ما يقدرون. إنما أعلمهم مقدمًا أن الفوز ليس ملكًا لهم وحدهم، بل تجب مُشاركته مع أولئك الذين يفتقدون المواهب.

مع أن مبدأ التفاوت لا يقتضي توزيعًا متساويًا للدخل والثروة، إلا أن فكرته المضمرة تعبّر بقوة، بل بإلهام، عن رؤية للمساواة:

> **يقدم مبدأ التفاوت، في حقيقية الأمر، عقدًا يَعُدُّ المواهب الطبيعية مِلكًا مشتركًا، ويوزع المنافع الناتجة عنها، حيثما كانت. فأولئك الذي اصطفتهم الطبيعة وفضّلتهم، لهم من حظهم الطيب ما يساهم بتحسين وضع من لم يحالفهم الحظ فقط. وهؤلاء المميزون طبيعيًّا يجب أن ينفقوا مواهبهم في تدريب وتعليم من هم أقل حظا، أيضًا. ولكن لا يعني هذا أن علينا إزالة هذه الفوارق الطبيعية. وإنما يجب التعامل معها بطريقة معينة: فبنية**

(1) Ibid., pp. 10–11.

المجتمع وهيكلته يمكن تنظيمها بحيث يستفيد من هو أقل حظًا من الذي حالفه الحظ[1].

لننظر، إذًا، في النظريات الأربع المتبارية في توزيع العدالة:

1ـ النظام الإقطاعي أو الطبقي: هيكلية اجتماعية راسخة، قائمة على الولادة.

2ـ الليبرتارية: سوق حر، مع مساواة صوريّة في الفرص.

3ـ الاستحقاقية: سوق حر، مع مساواة فعليّة في الفرص.

4ـ المساواتية: مبدأ راولز في التفاوت.

يحاج راولز أن كل واحدة من النظريات الثلاث الأولى المذكورة، تُقيم توزيعها للحصص والأنصبة على عناصر اعتباطية من الحيثية الأخلاقية: إما حادثة الولادة، وإما التميُّز الاجتماعي والاقتصادي، وإما المواهب والقدرات الطبيعية. مبدأ التفاوت يتجنب إقامة توزيع الدخل والثروة على أسس من العوارض والمصادفات فقط.

على الرغم من أن الحِجاج انطلاقًا من الاعتباطية الأخلاقية لا يقوم على حجة الوضع الأصلي، إلا أن هناك تشابهًا بينهما، هو أنهما يؤكدان أنه من أجل التفكير في العدالة، لا بد من تجريد الحقائق العارضة حول الأشخاص ووضعهم الاجتماعي، أو غض النظر عنها.

الاعتراض 1: الحوافز

تستدعي حجة راولز في مبدأ التفاوت اعتراضين رئيسين: أولًا، ماذا عن الحوافز؟ إن كان الموهوب لا يقدر على الانتفاع من موهبته إلا إذا ساعد أرق الناس حالًا، فماذا لو قرر التلكؤ عن العمل، أو عدم تطوير مهاراته في المقام الأول؟ وإن كانت معدلات الضريبة مرتفعة أو كان فيها تفاوت في الدفع، ألن يتجه الموهوبون، والذين يمكن أن يكونوا جراحين، إلى وظائف أقل تطلبًا؟ ألن يتدرب مايكل جوردن بجد أقل في تطوير قفزته، أو يتقاعد مبكرًا؟

(1) Rawls, **A Theory of Justice**, sec. 17.

يرد راولز أن مبدأ التفاوت يسمح بعدم المساواة في الأجور حتى تكون هناك حوافز، بشرط أن تكون هذه الحوافز في سبيل تحسين حظ من هم أقل حظًا. دفع أجور عالية للمديرين التنفيذيين، أو إجراء تخفيض ضريبي للأثرياء، لأجل زيادة الناتج المحلي الإجمالي ليس كافيًا. إنما لو كانت هذه الحوافز تنتج نموًا اقتصاديًا يجعل القابعين في القاع أحسن حالًا مما لو تم القيام إجراءات مساواتية أكثر، فإن مبدأ التفاوت يبيحها.

إنه من المهم ملاحظة أن السماح بتفاوت الأجور لأجل التحفيز، يختلف تمامًا عن القول بأن الناجح يستحق - أخلاقيًا - ثمرة عمله. وإذا كان راولز محقًا في هذا، فالتفاوت في الدُخُول أمر عادل فقط في حال كان يحسِّن من وضع المحرومين، لا لأن المديرين التنفيذيين ونجوم الرياضة يستحقون مالًا أكثر من عمال المصانع.

الاعتراض 2: الجُهْد

وهذا يوصلنا للاعتراض الثاني، والأقوى، على نظرية راولز في العدال: ماذا عن الجُهْد؟ إن راولز يرفض النظرية الاستحقاقية في العدالة على أساس أن مواهب الناس الطبيعية ليست من صنيعهم. لكن ماذا عن الجهد الذي يبذله الناس في تنمية مواهبهم؟ لقد عمل بيل غيتس باجتهاد ومثابرة لأجل تشييد مايكروسوفت. وبذل مايكل جوردن الساعات الطوال في صقل مهاراته في كرة السلة. وبغض النظر عن المواهب والنعم التي يتمتعون بها، ألا يستحقون الثواب والجوائز التي يأتيها بهم جهدهم واجتهادهم؟

يُجيب راولز أنه حتى الجهد يمكن أن يكون نتيجة تربية سانحة: «إن الرغبة في القيام بجهد، والمحاولة والجد، كلها يمكن إرجاعها إلى عائلة سعيدة وظرف اجتماعي مؤات»[1]. فمثله مثل غيره من عوامل النجاح، يتأثر الجهد بعوامل عرضية ومصادفية، وليس لنا حق نسبه إلى أنفسنا: «إنه من الجلي أن الجهد الذي يجد الإنسان نفسه راغبًا بفعله، متأثر بمواهبه وقدراته الطبيعية وبالخيارات المتاحة له. فيرجح أن الموهوب، وقد تساوت الأمور، يجتهد بيقظة ووعي...»[2].

عندما مر طلابي بحجة راولز في الجهد، عارضها أغلبهم بعنف. فقالوا إن

(1) Ibid., sec. 12.

(2) Ibid., sec. 48.

إنجازاتهم، ومن بينها الالتحاق بهارفرد؛ تعكس جدهم واجتهادهم، وليس عوامل اعتباطية أخلاقيًا تقع خارج طاقتهم. وكان أغلبهم ينظر بريبة وتوجس إلى أي نظرية في العدالة تُشير إلى أننا لا نستحق ـ أخلاقيًا ـ الثواب الذي يعود علينا من جهودنا.

بعدما تجادلنا في دعوى راولز في الجهد، قمت باستقصاء لا يستوفي الشروط العلمية: أشارت إلى أن علماء النفس يقولون إن ترتيب الولادة يؤثر في الجهد والاجتهاد؛ كالجهد الذي يبذله الطالب لأجل الالتحاق بهارفرد. فيقال إن المولود الأول يملك عادات عمل قوية، ويجني أموالًا أكثر، ويحقق نجاحًا يفوق أشقاءه الأصغر. هذه الدراسات محل نزاع وفيها خلاف، ولا أدري إلى أي مدى هي صحيحة. لكن للاستئناس بها، سألت طلابي من منهم ترتيبه الأول في أخوته. فرفع ما مقداره 75% إلى 80% من الطلاب أيديهم. وهكذا تأتي النتيجة في كل مرة أقوم بهذا الاستقصاء.

لا يمكن أن يزعم زاعم أن كونه البكر هو من صنعه. وإن كان شيء اعتباطي أخلاقيًا، كترتيب الولادة، يمكن أن يؤثر في ميلنا للجد والاجتهاد، فإن فراولز محق على الأرجح؛ فحتى الجهد لا يمكن أن يكون أساسًا للاستحقاق الأخلاقي.

كما أن دعوى أن الناس يستحقون الثواب الذي يعود عليهم من الكد والجهد الذي يقومون به، هي دعوى مشكوك فيها لأسباب أخرى: فرغم أن دعاة الاستحقاقية يتوسلون بفضائل الجهد، فهم لا يعتقدون فعلًا أن الجهد وحده يجب أن يكون أساسًا للدخل والثروة. للنظر إلى عاملي بناء اثنين: واحد منهما قوي البنية ومفتول العضلات، ويمكنه أن يبني في اليوم أربعة جدران من دون أن ترشح منه قطرة عرق واحدة. والآخر ضعيف البنية ومهزول، ولا يمكنه أن يحمل قطعتين من الآجر معًا، ورغم أنه يبذل قصارى جهده إلا أنه يحتاج إلى أسبوع لإتمام ما يتمه زميله القوي ـ بلا جهد تقريبًا ـ في يوم. لا أحد من دعاة الاستحقاقية سيزعم أن العامل المجتهد الضعيف يستحق مرتبًا أكثر، لأجل أن جهده أكبر من ذلك القوي.

أو لننظر إلى مايكل جوردن. صحيح أنه يتدرب بجهد، لكن لاعبي كرة سلة أقل منه موهبة يتدربون بجهد أكبر. ولا أحد يقول إنهم يستحقون مرتبات أكبر من جوردن، لقاء الجهد الذي بذلوه. إذًا، بالرغم من حديثهم عن الجهد، فإن الاستحقاقية يعتقدون أن ما يستحق الثواب والجزاء هو الإنجاز. وسواء أكان جِدُنا في العمل من صنعنا أم لم

يكن، فإن إنجازنا يعتمد ـ على الأقل جزئيًا ـ على مواهبنا الطبيعية، والتي لا يمكن أن ننسب فضل وجودها إلينا.

رفض الاستحقاق الأخلاقي

إن كانت حجة راولز في الاعتباطية الأخلاقية صحيحة، فهذا يقودنا إلى استنتاج مفاجئ، هو: أن العدالة التوزيعية لا تقوم على مجازاة الاستحقاق الأخلاقي.

يدرك راولز أن هذا الاستنتاج يناقض فهمنا المعتاد للعدالة، يقول: «تميل البداهة إلى افتراض أن الدخل والثروة، ومتاع الحياة بشكل عام، يجب أن يوزع وفقًا للاستحقاق الأخلاقي: إذ العدالة هي السعادة وفقًا للاستحقاق... أما الآن، فالعدالة كإنصاف ترفض هذا»[1].

يقوّض راولز الرؤية الاستحقاقية من خلال التشكيك في أساسها، ألا وهو: أنه ما إن نزيل الحوائل الاجتماعية والاقتصادية للنجاح، يمكن القول إن الناس يستحقون الثواب والجزاء الذي يعود عليهم من مواهبهم:

> **إننا لا نستحق مكاننا في توزيع المواهب الفطرية، كما أننا لا نستحق مكاننا الابتدائي في المجتمع. كذلك كوننا نستحق الشخصية الممتازة التي تسمح لنا بتنمية مواهبنا هو أمر يُعترض عليه: فصفات الشخصية تعتمد غالبًا على الوجود في عائلة جيدة وظروف اجتماعية مؤاتية أثناء الطفولة، وهو أمر ليس من صنعنا ولا فضل لنا فيه، ومفهوم الاستحقاق لا ينطبق عليه**[2].

إن كانت العدالة التوزيعية ليست أمرًا يعتمد على مجازاة المُسْتحق أخلاقيًا، ألا يعني هذا أن الناس الذين يعملون بجد ووفقًا للقوانين ليس لهم حق ـ البتة ـ في المثوبة التي تجيئها بهم جهودهم؟ لا، ليس تمامًا. فهنا يُقيم راولز تفريقًا مهمًا، لكنه دقيق، بين الاستحقاق الأخلاقي، وبين ما يدعوه «الجدارة الناتجة عن التوقعات المشروعة»؛ والجدارة، خلافًا للاستحقاق الأخلاقي، لا يمكن أن تنجم إلا عن قواعد للعبة. لكنها لا تخبرنا كيف يمكننا تشييد قواعد اللعبة، في المقام الأول.

---

(1) Ibid.

(2) Rawls, **A Theory of Justice** (2d ed., 1999), sec. 17.

إن غالبية سجالاتنا الساخنة حيال العدالة تضمر هذا التعارض بين الاستحقاق والجدارة. فيقول بعضهم: إن زيادة نسبة الضريبة على الأثرياء تحرمهم من شيء استحقوه أخلاقيًا، أو أن اتخاذ التنوع العرقي والثقافي عنصرًا في القبول في الجامعة يحرم المتقدمين ذوي الدرجات العالية من ميزة يستحقونها أخلاقيًا. ويقول الآخرون: لا، إن الناس لا يستحقون، أخلاقيًا، هذه الامتيازات، ولا بد لنا أن نقرر مسبقًا كيف يجب أن تكون قواعد اللعبة (نسبة الضرائب، ومعايير القبول)، وبعدها يمكننا معرفة من الجدير، وماذا يجدر به.

لنتأمل الفرق بين ألعاب الحظ وألعاب المهارة. لنفترض أني مشارك في اليانصيب الحكومي: إن ظهر رقمي في القرعة، فسأكون جديرًا بالفوز. لكني لا أستطيع أن أقول إني مستحق للفوز، لأن اليانصيب لعبة حظ، وفوزي وخسارتي لا تتعلقان بمهارتي ومناقبي في اللعب.

الآن لنتخيّل فوز المنتخب الأميركي بكأس العالم(*)؛ إذ إن فوزهم جعلهم جديرين بالجائزة. لكن مسألة استحقاقهم للفوز من عدمه مسألة مختلفة، وجوابها يكمن في كيفية لعبهم في المباراة: فهل فازوا بهدف بالوقت بدل الضائع، أم فازوا لأنهم لعبوا بطريقة أحسن من خصمهم، وأظهروا روعة ومهارة في لعبهم (تمريرات دقيقة، وسيطرة محكمة، ودفاع قوي... إلخ)؟

في لعبة تعتمد على المهارة، لا الحظ، يكون هناك فرق بين الجدير بالفوز، والمستحق للفوز. هذا لأن ألعاب المهارة تجازي على إظهار، وممارسة، مناقب معينة.

يجادل راولز أن العدالة التوزيعية ليست مجازاة للمناقب أو الاستحقاق الأخلاقي. بل إنها وفاء بالتوقعات المشروعة التي تنجم فور تشييد قواعد اللعبة. فما إن تُحدِّد مبادئ العدالة كيفية التعاون الاجتماعي، يكون الناس جديرون بالمنافع التي يكسبونها تحت حكم هذه المبادئ. وهكذا لو أن النظام الضريبي طالبهم بأن يدفعوا بعضًا من دخلهم لمساعدة الفقراء، فليس لهم أن يشتكوا بأنهم يُسلبونَ شيئًا استحقوه أخلاقيًا:

(*) حوّرت المثال من البيسبول إلى كرة القدم، لقرب هذا المثال من القارئ العربي.

وعليه، فإن تخطيطًا عادلًا يكفل الإجابة عما يجدر بكل رجل. إنه يوفي بتوقعاتهم المشروعة، والتي قامت على المؤسسات الاجتماعية. لكن ما يجدر بهم لا يعادل، ولا يقوم على، قيمتهم الجوهريّة. إن مبادئ العدالة التي تنظِّم وتضبط البنية الاجتماعية... لا تلقي بالًا للاستحقاق الأخلاقي، والذي ليس بينه وبين الحصص التوزيعية صلة[1].

يرفض راولز الاستحقاق الأخلاقي كأساس للعدالة التوزيعية على حيثيتين: أولًا، كما مر بنا، أن امتلاكي لمواهب تسمح لي بالمنافسة بنجاح أكبر من الآخرين، هو أمر ليس من صنعي. ولكن هناك عارض آخر له الشأن نفسه: إن المميزات التي يحدث أن المجتمع يُقدرها في وقت من الأوقات وفي فترة تاريخية معينة، هي أمر اعتباطي أخلاقيًا أيضًا. فحتى لو كان لي حق لا يمارى به في مواهبي، فلا يزال حصولي على ثمرات موهبتي مرهونًا بتقلبات العرض والطلب. إذ إن الرسامين مُقدرون جدًا في توسكاني بالقرون الوسطى؛ أما في القرن الحادي والعشرين في كاليفورنيا، فإن مبرمجي الكمبيوتر هم المقدرون، وهكذا. فمدى كون موهبتي تعود بالكثير أو القليل مرهون بما يريده المجتمع، وما يُعد مهمًا يعتمد على ما الذي يصادف أن يوقره ويثمنه مجتمع من المجتمعات.

لننظر في هذا التفاوت في الأجور:

- متوسِّط ما يتلقاه المدرس في الولايات المتحدة يقارب 43,000 دولار سنويًا. فيما يتلقى ديفيد ليترمان، مقدم برنامج تلفزيوني، 31 مليون في السنة.
- يتلقى رئيس القضاة في المحكمة العليا في الولايات المتحدة، جون روبرتس، 217,400 دولار سنويًا. فيما تتلقى القاضية جودي، والتي تعمل في برنامج تلفزيون الواقع، 25 مليون في السنة.

هل هذه الفروقات في الأجر منصفة؟ الجواب، في نظر راولز، يعتمد على ما إذا كانت هذه الأجور قد وُجِدت في نظام ضريبة وإعادة توزيع يعمل لصالح أفقر الناس في المجتمع. وإن كان الأمر كذلك، فإن ليترمان والقاضية جودي جديران بأجريهما.

(1) Ibid., sec. 48.

لكن لا يمكن القول إن القاضية جودي تستحق أن تنال من المال ما يفوق مائة مرة ما يناله رئيس القضاة روبرتس، أو أن ليترمان يستحق أن يكسب سبعمائة ضعف ما يناله المدرس. فمن حظهم أنهم يعيشون في مجتمع يبذر أموالًا كثيرة على نجوم التلفزيون، وليس هذا ما يستحقونه.

الناجحون غالبًا ما يغضون النظر عن العوامل العارضة في نجاحهم. وغالبيتنا محظوظون بالحصول على قدرات صادف أن المجتمع يُقدرها. ففي مجتمع رأسمالي، من المستحسن أن تملك غريزة تجارية. وفي مجتمع بيروقراطي، من المستحسن أن تكون مطيعًا لرؤسائك. وفي مجتمع ديمقراطي شعبي، من المستحسن أن تبدو رائعًا في التلفاز، وأن تقدر على قول كلمات قليلة ذات رونق. وفي مجتمع مولع بالتحاكم والتقاضي، من المستحسن أن تدرس القانون، وأن تملك مهارات منطقية وعقلية تساعدك في الحصول على درجات عالية في اختبار القبول في الكليات القانونية.

اهتمام مجتمعنا بهذه الأشياء ليس شيئًا من صنع أيدينا. لنفترض أننا بمواهبنا هذه لا نقطن في مجتمع متقدم تكنولوجيًا وقانونيًا، بل في مجتمع صيد، أو في مجتمع محاربين، أو في مجتمع يخلع أعلى الجوائز وأبعد الصيت لمن يُظهر قوة بدنية، أو تقية دينية. فماذا سيحصل لمواهبنا حينئذ؟ طبعًا، لن تفيدنا كثيرًا. ولا شك أن غالبيتنا سيطورون مهارات أخرى. لكن هل سيكون مقامنا أو فضلنا أقل مما هو الآن؟

إجابة راولز هي: لا. قد نجني – كما ينبغي – ما هو أقل. لكن بينما نحن جديرون بما هو أقل، فلسنا أقل قيمة أو استحقاقًا من الآخرين. وهذا يصحُّ على الذين في مجتمعنا الآن، والذين يفتقرون للاعتبار والهيبة، ويملكون مواهب قليلة من بين تلك صادف أن المجتمع يجازي عليها.

إذًا، فبينما نحن جديرون بالمنافع التي تعدنا بها قواعد اللعبة مقابل ممارسة موهبنا، إلا أنه لمن العُجْب والغرور الاعتقاد أننا مستحقون – في المقام الأول – لمجتمع يُقدِّر ويُثمِّن الخصال والميزات التي نشتمل عليها بوفرة وغزارة.

يقيم وودي ألن حجَّة شبيهة بهذا في فلم «ستار دست مِمُريز»(*). ألن، والذي يقوم

(*) Stardust Memories

بدور شبيه بشخصيته الحقيقية، هو كوميدي مشهور اسمه ساندي، يلتقي بجيري، وهو صديق من حيه القديم، المغتم من كونه سائق أجرة.

ساندي: كيف حالك؟ ما أحوالك؟

جيري: هل تعلم ما هي وظيفتي؟ سائق أجرة.

ساندي: جيد، إنك تبدو في حال جيدة. لا توجد مشكلة فيك.

جيري: أجل، لكن بالمقارنة بك...

ساندي: ما الذي تريد قوله؟ إني كنت الفتى الذي يقول النكات في الحارة، صحيح؟

جيري: أجل.

ساندي: أتعلم، إننا نعيش في مجتمع يُثمِّن النكات. ولو أني ولدت في قبيلة الأباتشي من الهنود الحمر، وهم قوم لا يحتاجون كوميديين على الإطلاق، لكنت عاطلًا من العمل.

جيري: وإذا كان؟ كلامك هذا لا يخفف عني[1].

لم تُؤثر في سائق التاكسي ملاحظة الكوميدي عن اعتباطية الشهرة والحظ، فرؤية أن سوء حاله هو مسألة سوء حظ لم تخفف عنه المصيبة. ربما لأنه، في مجتمع استحقاقي، يعتقد غالبية الناس أن النجاح الدنيوي ناجم عن الاستحقاق. ولا تمكن زحزحة هذه الفكرة بسهولة. أما مسألة إمكانية فصل العدالة التوزيعية عن الاستحقاق الأخلاقي فهي مسألة سنناقشها في ما سيلي.

هل الحياةُ غير عادلة؟

في عام 1980، وعندما تقدم رونالد ريغان للرئاسة، نشر الاقتصادي ميلتون فريدمان كتابًا ذاع صيته، ألّفه بمعية زوجته روز، سماه «**حرية الاختيار**». كان الكتاب دفاعًا مشبوبًا صريحًا عن اقتصاد السوق الحر، وقد أصبح منهجًا - بل ونشيدًا

(1) Woody Allen, **Stardust Memories**, United Artists, 1980.

وطنيًا – للحقبة الريغانية. في دفاعه عن مبادئ «الدعه يعمل» أمام الاعتراضات المساواتية، سلَّم فريدمان تسليمًا مفاجئًا؛ لقد أقرَّ أن الذين يترعرعون في عوائل غنية ويلتحقون بمدارس نخبوية، لهم ميزة مجحفة على أولئك الأقل حظًا. كذلك أقرَّ أن الذين يرثون المواهب والمناقب، والتي ليست من صنع أيديهم وليست بفضلهم، لهم ميزة جائرة على الآخرين. إلا أن فريدمان، خلافًا لراولز، يُصرُّ أنه ليس علينا أن نَجْبر هذا التفاوت. وإنما علينا أن نتعايش معه، ونتمتع بالفوائد التي يأتي بها:

الحياة ليست منصفة. يجب ألا يغرينا اعتقاد أن الدولة تستطيع أن تُصلح وتقوِّم ما أنتجته الطبيعة. لكن من المهم أيضًا إدراك مقدار المنفعة التي تعود علينا من عدم المساواة التي نأسف ونأسى عليها. إنه من الإجحاف... أن يولد محمد علي بالموهبة التي جعلته ملاكمًا عظيمًا... وبالتأكيد أنه من الجور أن يُسمح لمحمد علي أن يجنيَ ملايين الدولارات في ليلة واحدة. لكن ألن يكون الجور والإجحاف أعظم على الناس الذين يعشقون مشاهدته، أن يحرموا منه، لأن محمد علي لم يُسمح له أن يكسب في ليلة واحدة من الملاكمة... مبلغًا يفوق ما يكسبه أقل رجل في السلم الاجتماعي في يوم عمل مفتقر للمهارة على الميناء، لأجل فكرة مجردة عن المساواة؟[1].

يرفض راولز، في «**نظرية في العدالة**»، نصيحة القناعة والرضى التي تبديها فكرة فريدمان؛ فيذكر، في فِقْرة مؤثِّرة، حقيقة لطالما نسيناها: أن واقع الحال لا علاقة له بتحديد ما الواجب أن يكون.

علينا أن ننبذ الزعم القائل بأن تنظيم المؤسسات والنُظُم سيبقى أبد الدهر مختلًا وناقصًا؛ لأن توزيع المواهب الطبيعية، وطوارئ الوضع الاجتماعي، ليسا عادلين، وأن انعدام العدالة هذا يجب حتمًا أن يكون جزءًا من التدابير والأنظمة البشرية. أحيانًا يتم طرح هذا القول لأجل إغفال وجود الظلم

(1) Milton and Rose Friedman, **Free to Choose** (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1980), pp. 136–37.

والغبن، ولأجل إظهار أن رفض قبول حتمية الظلم أمر شبيه بعدم القدرة على قبول حتمية الموت. إن التوزيع الطبيعي ليس ظالمًا وليس عادلًا، كذلك الحال في كون الأشخاص يولدون في المجتمع في منزلة معينة. هذه حقائق طبيعية فحسب. إن العدالة والظلم يتعلقان بالكيفية التي تتعامل بها المؤسسات والتدابير مع هذه الحقائق[1].

يقترح راولز أن نتعامل مع هذه الحقائق من خلال الاتفاق على «أن نشترك في المصائر»، و«أن ننتفع من حوادث الطبيعة وطوارئ الاجتماع إن كان هذا في الصالح العام فقط»[2]. وسواء نجحت نظرية راولز أو لم تنجح؛ إلا أنها تُمثِّل أقوى حجة انتجتها الفلسفة السياسية الأميركية، حتى الآن، في سبيل مجتمع أكثر مساواة.

(1) Rawls, **A Theory of Justice**, sec. 17.

(2) Ibid. In the revised edition of **A Theory of Justice** (1999), Rawls dropped the phrase about sharing one another's fate.

الفصل السابع

الحضّ على التمييز الإيجابي

لم تأت شيريل هوبوود من عائلة ثرية موسرة؛ فلقد ربتها أم عزباء، وتدرجت في دراستها بداية من الثانوية، مرورًا بكلية المجتمع، وانتهاءً بجامعة كاليفورنيا الحكومية بساكرامنتو. ثم انتقلت إلى تكساس وتقدمت لكلية القانون في جامعة تكساس، أفضل كلية قانون في الولاية، وإحدى الكليات القانونية الرائدة في الولايات المتحدة. ورغم أن هوبوود جمعت معدلًا جيدًا هو 3.8، وأحرزت درجات جيدة في اختبار القبول في كلية القانون (أحرزت 83%)، إلا أنها لم تُقبل[1].

اعتقدت هوبوود، وهي بيضاء البشرة، أن عدم قبولها كان ظلمًا. بعض المتقدمين، الذين قُبِلوا عوضًا عنها، كانوا طلابًا إفْريقوأميركيين ومَكْسيكوأميركيين[*]، درجاتهم أقلّ منها. كانت الكلية تطبق سياسة في التميز الإيجابي، تعطي الأفضلية للمتقدمين من الأقليات. وبالفعل، فكل طلاب الأقليات، الذين أحرزوا نتائج تشبه نتائج هوبوود، قد قُبِلوا.

(1) The facts of Hopwood's case are presented in Cheryl J. Hopwood v. State of Texas, United States Court of Appeals for the Fifth Circuit, 78 F.3d 932 (1996), and in Richard Bernstein, «Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?,» **New York Times**, July 13, 1994, p. B8. The district court opinion pointed out, in a footnote, that Hopwood's LSAT score, in the eighty-third percentile, placed her «well below the median LSAT for nonminorities in the 1992 entering class.» See Cheryl J. Hopwood v. State of Texas, United States District Court for the Western District of Texas, 861 F. Supp. 551 (1994), at 43.

(*) من القواعد المثالية في الترجمة والإنشاء أن تترجم المصطلح والعبارة بأقل قدر من الكلام ممكن، لذا نحوت إلى جعل الكلمات: African American and Mexican American، كلمة واحدة، فصارت: إفريقوأميركي ومكسيكوأميركي، عوضا عن قول: أميركي من أصل إفريقي وأميركي من أصل مكسيكي. والعرب تستحب هذا في كلامها، فتنحت كلمة واحدة من كلمتين أو ثلاث، فتقول: عبشمي، لمن ينسب لعبد شمس، وتقول: حيعلة، لقول المؤذن: حي على الصلاة.

أخذت هوبوود قضيتها إلى المحكمة الفيدرالية، قائلة إنها ضحية للتمييز. ردت الجامعة أن من مهام وأهداف كلية القانون زيادة التنوع العرقي والإثني في العمل القانوني في تكساس، ليس في شركات القانون فقط، بل وحتى في المجلس التشريعي والمحاكم. قال مايكل شارلوت، عميد قسم القانون: «إن القانون، في مجتمع مدني، يعتمد بشكل غالب على رغبة المجتمع في قبوله. ويصعب تحقيق هذا إن لم نر أشخاصًا من جميع أطياف المجتمع يقومون بإدارة العدالة»[1]. يُشكّلُ الإفريقوأميركان والمكسيكوأميركان ما يعادل 40% من السكان في تكساس، لكنهم قليلون جدًا في المهنة القانونية. وعندما تقدمت هوبوود، طبقت كلية القانون تمييزًا إيجابيًا في القبول، يهدف إلى جعل 15% من المقبولين في الدفعة من الأقليات[2].

ولأجل تحقيق هذا الهدف، خفضت الكلية مقاييس القبول لمتقدمي الأقليات، خلافًا لمتقدمي الأكثرية. لكن مسؤولي الجامعة جادلوا أن جميع طلاب الأقليات الذين قُبِلوا، كانوا مؤهلين للعمل، وغالبيتهم على وجه العموم نجحوا في التخرج من كلية القانون واجتياز اختبار ممارسة المهنة. ولكن هذا لم يغيِّر شيئًا بالنسبة لهوبوود، والتي تشعر أنها ظُلمت، وأنه كان يجب أن تُقْبَل.

تصدّي هوبوود للتمييز الإيجابي ليس الأول الذي يذهب إلى المحكمة، ولن يكون الأخير. فخلال العقود الثلاثة الماضية، عانت المحاكم من المسائل الأخلاقية والقانونية العويصة التي يطرحها التمييز الإيجابي. في عام 1978، أيّدت المحكمة العليا الأميركية في قضية باكا، بشق الأنفس، سياسة التمييز الإيجابي في القبول التي تتبعها كلية الطب في جامعة كاليفورنيا بدافيس[3]. وفي عام 2003، حكمت المحكمة العليا، وهي منقسمة الرأي في المسألة، أن العرق يمكن استخدامه كعنصر في القبول، في قضية تتعلق بكلية القانون في جامعة متشغان[4]. وفي هذه الأثناء، شرع الناخبون

(1) Michael Sharlot, quoted in Sam Walker, «Texas Hunts for Ways to Foster Diversity,» **Christian Science Monitor**, June 12, 1997, p. 4.

(2) Bernstein, «Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?»

(3) Regents of University of California v. Bakke, 438 U.S. 265 (1978).

(4) Grutter v. Bollinger, 539 U.S. 306 (2003).

في كاليفورنيا وواشنطن ومتشغان بمبادرات استفتائية تقضي بحظر التفضيلات العرقية في التعليم العام والوظائف.

إن سؤال المحاكم هو: هل تُشكِّل سياسات التمييز الإيجابي في التوظيف والقبول انتهاكًا للدستور الأميركي، والذي يضمن حماية قانونية متساوية، أم لا؟ لكن لننحِ السؤال الدستوري جانبًا، ولنركز في السؤال الأخلاقي: هل من الإجحاف اعتبارَ العرق والإثنية عنصرين في التوظيف أو القبول في الجامعة؟

حتى نجيب عن هذا السؤال، دعونا ننظر في الأسباب الثلاثة التي يطرحها دعاة التمييز الإيجابي في اعتبار العرقية والإثنية: تصحيح الانحرافات في الاختبارات القياسية؛ والتعويض عن أخطاء تاريخية؛ وتعزيز التنوّع.

تصحيح ثغرة الاختبار

أحد أسباب وضع العرق والإثنية في الاعتبار هو لأجل تصحيح الانحرافات الممكنة في الاختبارات القياسية. إن قدرة الإس آي تي (اختبار الكفاءة المدرسية)، وغيره من الاختبارات المشابهة، على التنبؤ بالنجاح الأكاديمي والمهني؛ هي مثار جدل ومحل خلاف منذ أمد بعيد. في عام 1951، حصل متقدم لبرنامج الدكتوراه في كلية الدين بجامعة بوسطن على درجات متوسطة في الجي آر إي (اختبار تقييم المتخرجين). كان هذا مارتن لوثر كينغ في شبابه، قد حصل على درجة أقل من المتوسّط في اختبار الكفاءة اللفظية، والذي سيصبح أحد أعظم الخطباء في التاريخ الأميركي[1]. ولحسن الحظ تم قبوله على كل حال.

تُظهر بعض الدراسات أن الطلبة السود واللاتين، على العموم، يحرزون درجة أقل من الطلبة البيض في الاختبارات القياسية، باختلاف طبقاتهم الاقتصادية. لكن مهما كان سبب الثغرة في الاختبار، فإن استخدام الاختبارات القياسية للتنبؤ بالنجاح الأكاديمي يتطلب تأويل النتائج في ضوء خلفية الطالب العائلية والاجتماعية والثقافية والتعليمية. فنتيجة 700 في الإس تي آي بالنسبة لطالب درس في مدارس عمومية فقيرة

(1) Ethan Bronner, «Colleges Look for Answers to Racial Gaps in Testing,» **New York Times**, November 8, 1997, pp. A1, A12.

يقطن جنوب برونكس، تعني أكثر مما تعنيه نفس النتيجة إذا حصل عليها طالب متخرج من مدرسة نخبوية خاصة ويقطن في شرق منهاتن. لكن تقويم نتائج الاختبار في ضوء الخلفيات العرقية والثقافية والاقتصادية للطلاب لا يعني أن على الكليات والجامعات قبول هؤلاء الطلاب الذين لهم مستقبل أكاديمي واعد؛ إنه ببساطة محاولة لإيجاد أكثر المقاييس دقة لمبشرات النجاح الأكاديمي.

إن سجال التمييز الإيجابي، في الحقيقية، يقع على عاتق التبريرين الآخرين: الحجة التعويضية، والحجة التنوعية.

تعويضُ أخطاء الماضي

ترى الحجة التعويضية أن التمييز الإيجابي هو علاج لأخطاء الماضي. إنها تقول إن طالب الأقلية يجب أن يعطى الأفضلية لتعويض تمييز تاريخي جعله في وضع غير مؤاتٍ ومجحف. هذه الحجة تتعامل مع القبول بشكل رئيس كمنفعة لمتلقيها، وتسعى لتوزيع المنفعة بطريقة تعوض عن الظلم التاريخي، وآثاره المتبقية.

> **لكن حجة التعويضية تصطدم بتحدٍ قوي: فالنقاد يشيرون إلى أن المنتفعين ليسوا بالضرورة هم المتضررين، وأولئك الذين يدفعون الثمن نادرًا ما يكونون المسؤولين عن الأخطاء التي يتم تصحيحها. فغالبية المنتفعين من التمييز الإيجابي هم طلاب أقليات من الطبقة الوسطى، ولم يعانوا من المشاق والصعوبات التي يعانيها الشباب السود واللاتين الذين يقيمون في الأحياء الفقيرة. فلماذا يجب أن يكون لطالب إفريقوأميركي، من ضاحية غنية، أفضلية على شيريل هوبوود التي خاضت فعلًا كفاحًا اقتصاديًا صعبًا.**

يقول النقاد، إن كان فعلًا أن الهدف هو مساعدة المعسرين، فيجب أن يقام التمييز الإيجابي على الطبقة، لا العرق. وإن كانت التفضيلات العرقية تقصد إلى تعويض مظالم تاريخية كالعبودية والفصل العنصري، فكيف يكون من الإنصاف أن يؤخذ التعويض من أناس كهوبوود، لم يقوموا بأي دور في ارتكاب هذه المظلمة؟

إمكانية أن تقوم الحجة التعويضية من الإجابة عن هذا الاعتراض تعتمد على

المفهوم العويص للمسؤولية الجماعية: هل علينا أيُّ مسؤولية أخلاقية لتصحيح الأخطاء التي ارتكبها جيل ماضٍ؟ وللإجابة عن هذا السؤال، علينا معرفة كيفية نشوء الإلزامات الأخلاقية. فهل تقع الإلزامات علينا كأفراد وحسب، أو أن بعض الإلزامات تقع علينا كأعضاء جماعات لها هوية تاريخية؟ بما أننا سنأتي على هذا السؤال في ما يلي في الكتاب، فسننحيه جانبًا الآن، وننعطف إلى الحجة التنوعية.

تعزيزُ التنوُّع

لا تعتمد حجة التنوعية على المفهوم الجدلي للمسؤولية الجماعية، كما أنها لا تعتمد على تأكيد أن طالب الأقلية الذي تم تفضيله في القبول قد عانى تمييزًا أو فقرًا شخصيين. إنها تُعامل القبول بصفته وسيلة تعزيز هدف اجتماعي قيم، لا باعتباره ثوابًا يُسبغ على المتقدم.

تُسوَّغ التنوعية باسم الصالح العام: صالح المدرسة نفسها، وصالح المجتمع ككل. فأولًا، تؤكِّد أن كتلة طلابية مختلطة عرقيًا أمر مرغوب به، لأن هذا سيسمح للطلاب بأن يتعلموا من بعضهم البعض، خلافًا لو أن الطلاب كلهم من خلفيات متجانسة. وإذا كان الطلاب كلهم مأخوذون من جزء واحد من البلد يحد من وجهات النظر الفكرية والثقافية، فإنه كذلك سوف يعكس سيطرة عنصرية وإثنية وطبقية. وثانيًا، تؤكِّد حجة التنوع أن تأهيل الأقليات الفقيرة لتسنم مناصب ريادية في المجال السياسي والمهني، هو تحقيق للغاية المدنية للجامعة ومساهمة في الرخاء العام.

إن الحجة التنوعية هي الحجة التي توردها الجامعات والكليات غالبًا؛ فعندما تمت مواجهة عميد كلية القانون من قبل هوبوود، توسَّل بالغاية المدنية التي تخدمها سياسية الكلية في التمييز الإيجابي. فمن بين غايات كلية القانون هي تعزيز التنوع في مهنة القانون في تكساس، وتهيئة الطلاب السود واللاتين لتسنم مناصب قيادية في الحكومة والقانون. ويقول إن برنامج كلية القانون في التمييز الإيجابي، وفقًا لهذه الغاية، كان ناجحًا: «إننا نرى خريجينا من الأقليات كمسؤولين منتخبين، وكموظفين في شركات المحاماة بارزة، وكقضاة في المجلس التشريعي والفيدرالي لتكساس.

بل يمكن القول: إن كانت هناك أقليات في مناصب مهمة في تكساس، فأولئك خريجونا»[1].

عندما نظرت المحكمة العليا الأميركية في قضية باك، قدمت جامعة هارفرد استشارة للمحكمة دافعت فيها عن التمييز الإيجابي على أسس تعليمية[2]. إذ صرَّحت أن الدرجات ونتائج الاختبارات لم تكن أبدًا معيار القبول الوحيد: «لو أن الجدارة العلمية هي المعيار الوحيد، أو المعيار الغالب؛ لخسرت جامعة هارفرد الكثير من حيويتها وتفوقها الفكري... ولتأثرت جودة التعليم الذي يُقدم إلى الطلاب». في الماضي، كان التنوع يعني «طلاب من كاليفورنيا ونيويورك وماساتشوستس؛ من سكان المدن ومن سكان الريف؛ عازفو كمان ورسامون ولاعبو كرة قدم؛ أحيائيون ومؤرخون وكلاسيكيون؛ مضاربو بورصة وساسة وأكاديميون». والآن صارت الجامعة تهتم بالتنوع العرقي والإثني كذلك.

يمكن أن يُقدِّم صبي فلاح من أيداهو شيئًا لهارفرد لا يقدر على تقديمه شاب من بوسطن. كذلك، سيقدم طالب أسود شيئًا لا يستطيعه طالب أبيض. إن التجربة التعليمية لكل طلاب هارفرد تعتمد بعض الاعتماد على التفاوت في الخلفيات والرؤى التي يأتي بها الطلبة معهم[3].

يُقدِّم نقاد حجة التنوعية ضربين من الاعتراض: الأول اعتراض عملي، والثاني اعتراض مبدئي. يشكك الاعتراض العملي بجدوى سياسيات التمييز الإيجابي؛ إنه يجادل أن استخدام التفضيلات العرقية لن يؤدي للمزيد من التعددية في المجتمع، ولن يقلل من التحامُلات والتفاوتات، بل سيقلل من ثقة طلاب الأقليات بأنفسهم، ويزيد الوعي ويعمّق التوتر العرقي لدى جميع الأطراف، ويهيّج الضغينة في البيض الذين يشعرون أنهم هم أيضًا بحاجة لفرصة. لا يزعم الاعتراض العملي أن التمييز الإيجابي ظلم، إنما يرى أنه من غير الراجح أن يحقق أهدافه، وربما سيضر أكثر مما ينفع.

(1) Michael Sharlot, then the acting dean of the University of Texas Law School, quoted in Bernstein, «Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?»

(2) Regents of University of California v. Bakke, 438 U.S. 265 (1978), appendix to opinion of Justice Powell, pp. 321–24.

(3) Ibid., 323.

هل تنتهك التفضيلات العرقية الحقوق؟

يدعي الاعتراض الرئيس أنه مهما كانت الغاية وجيهة في فصل دراسي أكثر تنوعية، أو مجتمع أكثر مساواتية، ومهما كانت سياسيات التمييز الإيجابي ناجعة في تحقيق هذا؛ فإن استخدام العرق أو الإثنية عنصرًا في القبول، أمر مجحف. والسبب هو: أن هذا ينتهك حقوق متقدمين كشيرلي هوبوود، والتي وضعت، لسبب ليس من صنعها، في وضع تنافسي غير ملائم.

بالنسبة لنفعي، هذا الاعتراض لا وزن له؛ فقضية التمييز الإيجابي تعتمد – ببساطة – على وزن الفوائد التعليمية والمدنية المُتأتية منه، مقابل الخيبة التي يسببها لهوبوود وغيرها من المتقدمين البيض. لكن أغلب دعاة التمييز الإيجابي ليسوا نفعيين؛ إنهم إما كانطيون، أو ليبراليون راولزيون، يعتقدون أنه حتى الغايات الصالحة لا تبرر انتهاك الحريات الفردية. وفي نظرهم، لو كان استخدام العرق كعنصر في القبول فيه انتهاك لحقوق هوبوود، إذن لكان هذا ظلمًا.

رد رونالد دوركين، وهو فيلسوف قانوني ذو منحى حقوقي، على هذا الاعتراض من خلال القول إن استخدام العرق في سياسات التمييز الإيجابي ليس فيه انتهاك لحقوق أي أحد[1]. إنه يتساءل، ما الحق الذي حُرمت منه هوبوود؟ إنها تعتقد أن الناس لهم حق في ألا يُحكم عليهم على أساس عنصر، كالعرق، ليس في حيز قدرتنا. إلا أنه في المعايير التقليدية للقبول في الجامعات عناصر تقع خارج حيز قدرتنا؛ فليس خطأي أن ولدت في ماساشوستس بدلًا من أيداهو، أو أني لاعب كرة قدم سيئ أو عازف موسيقى رديء. كذلك ليس خطأي أني أفتقر الجدارة التي تؤهلني لتجاوز اختبار القبول.

ربما الحق الذي يراد هو حق الاحتكام إلى المعيار الأكاديمي وحسب؛ لا أن تكون لاعب كرة ماهرًا، أو من مواليد أيداهو، أو متطوعًا في مطبخ خيري. في هذه الرؤية، إن كانت درجاتي ونتائج اختباراتي، والوسائل الأخرى لقياس الواعدية الأكاديمية، تجعلني في أعلى قائمة المتقدمين، إذًا فأنا أستحق أن أُقبل في الجامعة. وفي عبارة أخرى، أستحق أن ينظر إليّ وفقًا لكفاءتي الأكاديمية، فحسب.

---

(1) Ronald Dworkin, «Why Bakke Has No Case,» **New York Review of Books**, vol. 24, November 10, 1977.

لكن، كما يشير دوركين، ليس هنالك حق كهذا. فبعض الجامعات قد تقبل الطلاب وفقًا للمؤهلات الأكاديمية وحسب، لكن أغلبها لا يفعل هذا. فالجامعات تُعرِّف دورها بصور مختلفة. يجادل دوركين أن ليس للمتقدم حق في أن تُعرِّف الجامعة مهمتها، وأن تصمم سياسية قبولها، بطريقة تقدِّر مؤهلًا على باقي المؤهلات؛ سواء أكان مهارة أكاديمية، أو قدرة رياضية، أو أي شيء آخر. فما إن تحدد الجامعة مهمتها، وتضع معايير القبول، يكون لك حق مشروع في توقع القبول طالما أنه يوافق هذه المعايير أكثر من بقية المتقدمين. أولئك الذين يأتون في أعلى قائمة المرشحين - لأجل الواعدية الأكاديمية، التنوع الجغرافي والإثني، القدرات الرياضية، النشاطات غير الصفية، خدمة المجتمع، إلخ - لهم حق أن يُقْبلوا، وسيكون من الظلم تنحيتهم. لكن ليس لأحد الحق أن يحُكم عليه وفقًا لإحدى هذه المعايير في المقام الأول[1].

هنا توجد الدعوى العميقة، إنما الخلافية، للحجة التنوعية في التمييز الإيجابي: إن القبول ليس شرفًا يخلع جزاء على منقبة أو ميزة متفوقة. لا الطالب ذو النتائج العالية، ولا الطالب القادم من أقلية محرومة، يستحق القبول على المستوى الأخلاقي. إن تسويغ قبوله يعتمد على مساهمته في تحقيق الغاية الاجتماعية التي تقوم بها الجامعة، لا مكافأة الطالب على جدارته وشمائله التي تُعرَّف بمستقل عن الجامعة. إن غرض دوركين هو أن العدالة في القبول ليست مسألة مكافأة للجدارة أو التميز، فليس لنا أن نعرف مقدار العدالة في توزيع المقاعد في صفوف المستجدين إلا عندما تُحدد الجامعة هدفها. فالهدف هو ما يحدد الجدارة المطلوبة، وليس العكس. إن نظرة دوركين في عدالة القبول الجامعي، تلتقي بنظرة راولز في عدالة توزيع الدخل: كلاهما ليس مسألة استحقاق أخلاقي.

الفصل العنصري والأنصبة المعادية لليهود

أيعني هذا أن الجامعات والكليات لها مطلق الحرية في تحديد رسالتها، وأن أي سياسية قبول ترتضيها وتناسب الرسالة المعلنة، هي سياسية عادلة؟ إن كان الأمر كذلك، فماذا عن الفصل العنصري في جامعات الجنوب الأميركي في الماضي

(1) Ibid.

القريب؟ لقد صادف أن كلية القانون في جامعة تكساس كانت سببًا في تغيير دستوري؛ ففي 1946، عندما كانت الكلية تعزل عنصريًا، رفضت قبول همان مارتن سويت، على أساس أنها لا تقبل السود. وأدى تحديه لهذا الفصل، إلى قضية تاريخية في المحكمة العليا، «سويت ضد باينتر» (1950)، والتي وجهت ضربة للفصل العنصري في التعليم العالي.

إنما إن كان المحك الوحيد لإنصاف سياسية القبول هو توافقها مع رسالة الكلية، فما المشكلة في الحجة التي قدمتها كلية قانون تكساس حينذاك؟ إن رسالتها كانت تأهيل المحامين للعمل في شركات القانون في تكساس؛ وبما أن شركات القانون في تكساس لا توظف السود، فإن رسالة الكلية لن تُخْدم بقبول الطلبة السود.

يمكنك أن تقول إن كلية تكساس للقانون، باعتبارها مؤسسة عامة، مكرهة على أن تكون رسالتها أوسع من الجامعات الخاصة. إنه من الصحيح أن التحديات الدستورية للتمييز الإيجابي في التعليم العالي اقتصرت على الجامعات الحكومية: جامعة كاليفورنيا في دافيس (قضية باكا)، جامعة تكساس (هوبوود)، جامعة متشغان (غروتر). لكن بما أننا نحاول تحديد مدى عدالة استخدام العرق - لا قانونيته - فإن التفريق بين الجامعات الحكومية والخاصة ليس ذا بال.

يمكن نقد الجمعيات الخاصة، كما هو الحال بالمؤسسات العامة، على إجحافها. تذكر الاعتصامات المنددة بالتمييز العنصري في مطاعم الجنوب الأميركي. إن المطاعم أملاك خاصة، لكن التمييز العنصري الذي كانت تمارسه، بالرغم من ذلك، مجحف (وبالفعل، فقانون الحقوق المدنية لعام 1964، جعل هذا التمييز غير قانوني).

أو الأنصبة المعادية لليهود التي تم استخدامها، بشكل رسمي أو غير رسمي، من قِبَل بعض جامعات النخبة في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. فهل يمكن الدفاع عن هذه الأنصبة، لأن الجامعات كانت خاصة لا عامة فقط؟ في عام 1922، وضع رئيس هارفرد لورنس لويل، نسبة 12% حدًا لقبول اليهود، باسم مكافحة معاداة السامية. يقول: «إن المشاعر المعادية للسامية بين الطلاب في تزايد، وتزيد باطراد مع زيادة

أعداد اليهود»[1]. في ثلاثينيات القرن العشرين، رد رئيس القبول في كلية دارتموث على أحد الخريجين الذين اشتكوا من تزايد اليهود في الحرم الجامعي، قال: «إني سعيد بتلقي تعليقاتك على المسألة اليهودية. إننا لو تجاوزنا حد 5% أو 6% في دفعة عام 1933، فسأكون غاية في الحزن». في عام 1945، سوغ رئيس دارتموث القيود على انتساب اليهود، من خلال الاستعانة برسالة الكلية: «إن دارتموث كلية مسيحية، وجدت من أجل تنصير طلبتها»[2].

إن كان الأمر كما يفترض المسوّغ التنوعي للتمييز الإيجابي، في أن للجامعات أن تضع أي معايير قبول تخدم رسالتها التي اختارتها لنفسها، فهل من الممكن شجب الاستبعاد العنصري والقيود المعادية للسامية؟ هل هناك فرق مبدئي بين استخدام العرق لاستبعاد أناس في الجنوب العنصري، وبين استخدامه لتضمين أناس في التمييز الإيجابي؟ الإجابة الأكثر جلاء هي أنه في أيام العنصرية، كانت كلية القانون في تكساس تستخدم العرق كوسم بالدونية، أما في أيامنا فالتفضيلات العرقية لا تجرح أو تصم أحدًا. يمكن أن تعتبر هوبوود عدم قبولها جورًا، لكن لا يمكن أن تدعي أن عدم قبولها يُعبِّر عن كراهية أو احتقار.

هذه إجابة دوركين، أنه في حقبة الفصل العنصري كان الاستبعاد على أساس العرق يعتمد على «فكرة بغيضة هي أن هناك عرقًا أفضل من الآخر بصورة جوهرية»، بينما التمييز الإيجابي لا يشتمل على عصبية كهذه. إنه فقط يؤكد أنه بالنظر إلى أهمية تعزيز التنوع في المهن المهمة، فإن كونك أسود أو لاتينيًا «قد تكون صفة نافعة اجتماعيًا»[3].

قد لا يجد المتقدمون كهوبوود هذا التفريق مُرضيًا، ولكن له قوة أخلاقية. إن كلية القانون لا تقول إن هوبوود أقل شأنًا، أو إن طلاب الأقليات الذين قُبلوا عوضًا عنه هم يستحقون ميزة لا تستحقها. إنها تقول، ببساطة، إن التنوع العرقي والإثني في قاعة

(1) Lowell quote from «Lowell Tells Jews Limit at Colleges Might Help Them,» **New York Times**, June 17, 1922, pp. 3.

(2) Dartmouth quotes from William A. Honan, «Dartmouth Reveals Anti-Semitic Past,» **New York Times**, November 11, 1997, p. A16.

(3) Dworkin, «Why Bakke Has No Case.»

الدرس وفي قاعة القضاء يخدم الغاية التعليمية التي وجدت من أجلها كلية القانون. وما لم يكن في هذا المسعى، إلى هذه الغايات، ما ينتهك حقوق الذين لم يقبلوا، فإن المتقدمين الخائبين لا حق مشروع لهم في قول إنهم عوملوا بإجحاف.

تمييز إيجابي من أجل البيض؟

ها هنا اختبار للحجة التنوعية: هل يمكنها، أحيانًا، تسويغ تفضيلات عرقية للبيض؟ لننظر في حالة مدينة ستاريت؛ هذا المجمع السكني في بروكلين بنيويورك، والذي يقطنه عشرون ألف ساكن، وهو أكبر مشروع مدعوم فدراليًا لإسكان ذوي الدخل المتوسط في الولايات المتحدة. تم افتتاحه في أواسط السبعينيات، بهدف جعله تجمعًا إدماجيًا عرقيًا. لقد حقق هدفه هذا من خلال استخدام «ضوابط التملّك»، والتي سعت لخلق توازن إثني وعرقي في التجمع، مقيدًا نسبة السكان السود واللاتين إلى 40%. وبإيجاز، كان يستخدم نظام الأنصبة. لم تكن الأنصبة قائمة على العصبية أو الاحتقار، وإنما على نظرية، حول «النقاط الحرجة» عرقيًا، مستوحاة من التجربة المدينية. فلقد أراد مديرو المشروع درء النقطة الحرجة التي سببت «فرار البيض» في أحياء أخرى، وقوضت الاندماج. وقد أملوا أنه من خلال الحفاظ على توازن عرقي وإثني، يمكن الإبقاء على تجمع متنوع عرقيًا ومستقر[1].

وقد نجح الأمر. لقد صار التجمع مرغوبًا فيه جدًا، وأراد الكثير من العائلات الانتقال إليه، وصار لمدينة ستاريت قائمة انتظار. ونظرًا لنظام الأنصبة الذي يحدد شقق أقل للإفريقوأميركان من البيض، كان على العوائل السوداء الانتظار أكثر من العوائل البيضاء. وفي منتصف الثمانينيات، كان على العائلة البيضاء الانتظار من ثلاثة أشهر إلى أربعة للحصول على شقة، بينما العائلة السوداء كان عليها أن تنتظر سنتين.

هنا إذًا نظام أنصبة يُفضِّل المتقدمين البيض، ولا يقوم على العصبية، وإنما على

(1) An excellent account of the Starrett City quotas is Jefferson Morley, «Double Reverse Discrimination,» **The New Republic**, July 9, 1984, pp. 14–18; see also Frank J. Prial, «Starrett City: 20,000 Tenants, Few Complaints,» **New York Times**, December 10, 1984.

الحفاظ على تجمع مندمج. شعر بعض المتقدمين السود أن هذه السياسة المُعتبرة للعرق مجحفة، ورفعوا قضية تمييز. ومثلتهم فيها الإن إي إي سي بي(*)، والتي فضَّلت التمييز الإيجابي في سياقات أخرى. تم التوصُّل لتسوية في النهاية، سمحت لمدينة ستاريت بالحفاظ على أنصبتها، ولكن فرضت على الدولة تسهيل حصول الأقليات على مسكن في مشاريع إسكانية أخرى.

هل كانت طريقة مدينة ستاريت، المعتبِرة للعرق في توزيع الشقق، ظالمة ومجحفة؟ لا، ليست كذلك إن قبلنا المُسوِّغ التنوعي للتمييز الإيجابي. يختلف التنوع العرقي والإثني في المشاريع الإسكانية عنه في الفصول الدراسية، وكذلك الأهداف المتوخى تحقيقها ليست هي نفسها. لكن من وجهة نظر الإنصاف، كلتا الحالتين إما أن تصمدا معًا وإما أن تسقطا معًا. فإن كان التنوع يخدم الصالح العام، وإن كان التمييز لا يقوم على الكره أو الاحتقار، إذًا لا تنتهك التفضيلات العرقية حقوق أي أحد. لِمَ؟ لأنه جريًا على رأي راولز في الاستحقاق الأخلاقي، لا أحد يستحق شقة أو مقعدًا دراسيًا بمقتضى أهليته وفضله الذي تم تعريفهما بمستقل عن كل شيء. لا يمكن تحديد من يُعدُّ أهلًا إلا بعد ما تحدد سلطات الإسكان، ومديرو الكلية، فحوى مهمتها ورسالتها.

هل يمكن فصل العدالة عن الاستحقاق الأخلاقي؟

إن التخلي عن الاستحقاق الأخلاقي كأساس للعدالة التوزيعية هو أمر جذاب، لكنه مُربك ومُقلق. إنه جذاب لأنه يقوِّض الافتراض المغرور، الشائع في المجتمعات الاستحقاقية، أن النجاح هو سيد الفضائل، وأن الغنيَ غني لأنه يستحق هذا، خلافًا للفقير. وكما ينبهنا راولز أن «لا أحد يستحق مواهبه ومناقبه الطبيعية التي تجعله في نقطة بداية ممتازة في المجتمع». ولا هو من صنعنا أننا نعيش في مجتمع صادف أنه يقدر ميزاتنا. كل هذا راجع لحسن حظنا، لا لمناقبنا وفضائلنا.

أما تحديد ما المقلق في فصل العدالة عن الاستحقاق فليس بالسهل. إن الاعتقاد بأن الفرص والوظائف هي جوائز تعطى لمن يستحقها، هو اعتقاد ضارب بجذوره، ربما في أميركا أكثر من بقية المجتمعات. يؤكد الساسة دائمًا أن من «يعمل باجتهاد،

(*) NAACP: الجمعية الوطنية لتعزيز وضع الملونين.

ويلتزم بالقواعد» يستحق النجاح، ويحثون الذين حققوا الحلم الأميركي على أن يروا نجاحهم نتيجة لمناقبهم وفضائلهم. وهذا المعتقد، في أحسن أحواله، نعمة ونقمة. فاستمراره يقف عائقًا أمام التضامن الاجتماعي: فكلما اعتقدنا أن النجاح من صنعنا، كنا أقل مبالاة بمن تعثَّر منا.

ربما أن هذا الاعتقاد المتمكن منا – أنه يجب النظر إلى النجاح باعتباره جزاء على تميزنا – هو مجرد خطأ وأسطورة لا بد أن نفلت من قبضتها. وإشارة راولز إلى الاعتباطية الأخلاقية للحظ تضع هذا المعتقد في موضع الشك. ومع ذلك، يبدو أنه لا يمكن، لا سياسيًا ولا فلسفيًا، فصل جدالات العدالة عن سجالات الاستحقاق، كما يريد لنا راولز ودوركين. دعوني أحاول تفسير السبب.

أولًا، غالبًا ما يكون للعدالة وجه تشريفي. فسجالات العدالة التوزيعية ليست وحسب حول من يأخذ ماذا، بل حول ما القيم الجديرة بالتشريف والثواب أيضًا. ثانيًا، الفكرة القائلة إن الاستحقاق لا ينشأ إلا بعدما تحدد المؤسسات الاجتماعية دورها ورسالتها، هي عرضة للبس والامتناع: إن المؤسسات الاجتماعية التي يتردد ذكرها في جدالات العدالة – المدارس والجامعات والوظائف والحرف والمناصب العامة – ليست حرة في تحديد دورها ورسالتها كيفما شاءت. إن هذه المؤسسات تحددها – على الأقل جزئيًا – المنافع التي يفترض بها أن تعززها وتشيعها. صحيح أن هناك فسحة في الجدال حول دور كلية قانون أو جيش أو جوقة موسيقية، لكن ليس كل شيء مباحًا. فمنافع معينة مربوطة بمؤسسات اجتماعية معينة، وتجاهل تحقيق هذه المنافع في توزيع الأدوار يمكن أن يكون ضربًا من ضروب الفساد.

يمكننا رؤية ارتباط العدالة بالشرف من خلال استذكار قضية هوبوود. لنفترض أن دوركين محق في قوله إن الاستحقاق الأخلاقي لا علاقة له بتحديد من يجب أن يتم قبوله: هذه رسالة الرفض التي كان على كلية القانون إرسالها لهوبوود[1]:

عزيزتي الآنسة: هوبوود،

يؤسفنا إبلاغكِ أن طلب قبولك تم رفضه. أرجو أن تتفهمي أننا لم نقصد أي إهانة

(1) These hypothetical letters are adapted from Michael J. Sandel,Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2d ed., 1998).

بقرارنا هذا. وأننا لا ننظر إليك بدونية أو احتقار. في الحقيقة، فنحن نرى أنكِ لستِ أقل استحقاقًا للقبول من أولئك الذين تم قبولهم.

إنه ليس ذنبك أنك حين تقدمتي إلينا، صادف أن المجتمع لا يُقدر الميزات التي تتمتعين بها. إن الذين تم قبولهم عوضًا عنك ليسوا مستحقين لمقعد، أو ثناء، على العوامل أدت إلى قبولهم. إننا نستخدمهم ـ وأنت معهم ـ كوسائل لتحقيق غاية اجتماعية كبرى، فحسب.

ندرك أنك ستجدين هذا النبأ مخيبًا. لكن يجب ألا تزيدي من خيبتك باعتقاد أن هذا الرفض يعكس بأي شكل من الأشكال استحقاقك الأخلاقي الجوهري. إننا نتعاطف معك لأنه كان من سوء حظك أن مواصفاتك لم تكن تلك التي صادف أن المجتمع يريدها في الوقت الذي تقدمتي إلينا. نتمنى لك حظًا أوفر في المرة القادمة.

المخلص...

وهذه رسالة قبول، مجرّدة من المعاني التشريفية، يجب أن ترسلها كلية قانون تتصف بالصراحة الفلسفية لأولئك الذين تم قبولهم:

عزيزي المتقدم الناجح،

نحن سعداء بإنبائك أنه تم قبول طلبك. لقد ظهر لنا أنه صادفت عندك الصفات التي يحتاجها المجتمع في هذه اللحظة، لذا قررنا استغلالك من أجل فائدة المجتمع، وذلك من خلال قبولك لدراسة القانون.

إننا نهنئك، ليس بمعنى أنك تستحق الميزات التي أدت لقبولك ـ لأنك لا تستحقها ـ بل بالمعنى الذي يُهنأ به من يفوز بالقرعة واليانصيب. إنك محظوظ في أنك تملك المواصفات المناسبة في الوقت المناسب. إن اخترت قبول عرضنا، فستكون جديرًا بالفوائد التي ستعود عليك من استخدامنا لك بهذه الطريقة. وعلى هذا، يحق لك الفرح.

قد يخطر في بالك، وعلى الأرجح في بال أبويك، الاحتفال بالأمر بمعنى أن ترى القبول انعكاس لمواهبك الطبيعية، أو على الأقل لمجهوداتك العظيمة التي بذلتها لتنمية قدراتك. وليس الأمر كذلك، وفكرة أنك تستحق شخصيتك الطموحة الضرورية

لجهدك هي فكرة مُشكلة كذلك، لأن شخصيتك أيضًا تعتمد على ظروف محظوظة ليس لك يد فيها. إن فكرة الاستحقاق لا تنطبق هنا.

عمومًا، إننا تواقون للقائك في بداية الفصل الدراسي.

المخلص...

هذه الرسائل قد تخفف ألم من تم رفضه، وتخمد غطرسة من تم قبوله. إذًا لِمَ لا تزال الكليات ترسل رسائل حافلة بخطب التهنئة والتشريف (وما زال المتقدمون ينتظرونها)؟ ربما لأن الكليات لا تقدر على الفكاك من فكرة أن دورها يتجاوز تحقيق غايات معنية، إلى تشريف ومجازاة فضائل معنية.

لِمَ لا يتم عرض القبول في مزاد علني؟

هذا يقودنا إلى السؤال الثاني، حول ما إذا كان للجامعات والكليات أن تحدد رسالتها كيف شاءت. فلنضع الإثنية والعرقية جانبًا للحظة، ولننظر في خلاف آخر يتعلق بالتمييز الإيجابي، هو: السجال حول «التفضيل الموروث»[1]. العديد من الجامعات تعطي لأبناء خريجيها أفضلية على غيرهم في القبول. أحد مسوغات هذا الفعل هو إيجاد روح مجتمعية ومدرسية بمرور الوقت. مسوّغ آخر هو الأمل بأن يُقدِّم الآباء الخريجون الممتنون دعمًا ماليًا سخيًا لجامعتهم الأم.

لأجل التركيز على المسوغ المالي، للنظر إلى ما تسميه الجامعات «قبول المطورين»: وهم ليسوا أبناء خريجي الجامعة، وإنما أبناء لآباء أثرياء قادرين على تقديم دعم مالي ضخم للجامعة. العديد من الجامعات تقبل هؤلاء الطلاب حتى لو كانت درجاتهم ونتائج اختباراتهم دون المستوى المطلوب. لأجل أخذ هذه الفكرة إلى أقصاها، لنتخيل أن جامعة من الجامعات قررت أن تعرض 10% من مقاعدها في مزاد علني لمن يدفع أكبر مبلغ.

هل سيكون نظام القبول هذا منصفًا؟ إن كنت تعتقد أن الأهلية والجدارة تعني ببساطة القدرة على المساهمة، بشكل أو بآخر، في تحقيق رسالة الجامعة،

(1) legacy preferences.

فالإجابة ربما ستكون: أجل. فمهما كانت رسالة الجامعة، فهي محتاجة إلى المال لتحقيقها.

في تعريف دوركين الموسَّع للأهلية؛ أن تقبل طالبًا لأجل الحصول على 10 ملايين دولار كهدية تبني بها مكتبة جديدة للحرم الجامعي، هو فعل جدير بالتقدير. فقبوله يخدم مصلحة الجامعة ككل. قد يشتكي الطلاب الذين حرموا من القبول، لصالح ابن هذا المُحسن، بأنه تمت معاملتهم بإجحاف. لكن جواب دوركين عليهم هو نفس جوابه على هوبوود؛ أن الإنصاف يقتضي ألا يُرْفَض أحد على أساس من العصبية أو الاحتقار، وأن يتم الحكم على المتقدم بواسطة المعيار القائم على الرسالة التي ارتضها الجامعة لنفسها. وفي هذه الحالة، تم الوفاء بهذه الشروط: الطلبة الخاسرون ليسوا ضحية للعصبية، بل هو حظهم السيئ الذي جعلهم بلا آباء راغبين وقادرين على التبرع بمكتبة جديدة.

لكن هذا المعيار غاية في الوهن. إنه يبدو أنه من الإجحاف أن يتمكن الآباء الأثرياء من شراء مقعد لأبنائهم في جامعات النخبة. ولكن ما مكْمَن الظلم في الأمر؟ لا يمكن أن يكون السبب أن المتقدمين من العوائل الفقيرة والمتوسطة يكونون في وضع غير مؤاتٍ ليس من صنعهم؛ فكما يشير دوركين، أن الكثير من العوامل التي ليست من صنعنا، هي عوامل مشروعة في عملية القبول.

ربما ما يُقلقنا في عرض القبول في مزاد يتعلق بكرامة وشرف الجامعة، لا بفرص المتقدمين؛ فبيع المقاعد لمن يدفع أكبر مبلغ يليق بحفلة موسيقية أو حدث رياضي، لا بمؤسسة تعليمية. إن الطريقة العادلة لتحديد طريقة الحصول على منفعة ما يتعلق، ربما، بطبيعة هذه المنفعة وغايتها. وسجال التمييز الإيجابي يعكس المفاهيم المتنافسة إزاء غاية الجامعات: فإلى أي مدى يجب أن تسعى الجامعات لأجل الامتياز العلمي، أو الصالح المدني؛ وكيف تمكن الموازنة بينهما. وعلى الرغم من أن الكليات التعليمية تخدم، أيضًا، غاية تجهيز الطلاب لحياة مهنية ناجحة، إلا أن غايتها الرئيسة ليست تجارية. ولذا فبيع التعليم، كأنه سلعة استهلاكية، هو ضرب من ضروب الفساد.

إذًا ما هي غاية الجامعة؟ إن هارفرد ليست وولمارت ولا بلومينغديلز؛ فغايتها ليست زيادة الإيرادات، بل خدمة الصالح العام من خلال التعليم والبحث. من الحق

أن التعليم والبحث باهظان، وأن الجامعات تتجشم العناء الكبير لأجل الحصول على تبرعات؛ إلا أنه عندما تتغلب غاية جمع الأموال، إلى درجة أن تحكم سياسة القبول، حينها تكون الجامعة قد حادت عن غاياتها العلمية والمدنية، والتي هي السبب الرئيس لوجودها.

إن فكرة القائلة إن عدالة توزيع القبول تتعلق، بصورة من الصور، بالغايات التي تسعى لتحقيقها الجامعات؛ تشرح لما من الجور بيع القبول. كذلك تُفسِّر لما يصعب فصل أسئلة الحق والعدالة عن أسئلة الشرف والفضيلة. إن الجامعات تعطي الشهادات التشريفية احتفاء بأولئك الذين يملكون المناقب التي وجدت الجامعة لأجل تعزيزها. لكن، بشكل من الأشكال، كل شهادة تمنحها الجامعة هي شهادة تشريفية.

إن ربط العدالة بالشرف والفضيلة ومعنى المنافع، قد يبدو خطة لخلافات عقيمة؛ فالناس يحملون فهومًا مختلفة للشرف والفضيلة. والغايات الصحيحة للمؤسسات الاجتماعية ـ سواء أكانت الجامعات أم الشركات أم الجيش أم المهن أم المجتمع السياسي ككل ـ مُختلف فيها وُمتنازع عليها. لذا فمن المُغري البحث عن أسس للعدالة والحقوق بعيدًا عن هذه الخلافات والشجارات.

والفلسفة السياسية الحديثة في غالبها تحاول أن تحقق هذا. وكما رأينا، فإن فلسفتي كانط وراولز هي محاولة جسورة لإيجاد أسس محايدة للعدالة والحقوق أمام المفاهيم المتضاربة لكُنْه الحياة الصالحة. والآن حان الوقت للنظر في الفلسفة التي سبقتهما.

الفصل الثامن

من المُستحق، وماذا يستحق: أرسطو

كانت كالي سمارت مُشجِّعة ذائعة الصيت في ثانوية أندروز، غربيَّ تكساس. ولم تكن حقيقة أنها مصابة بشلل دماغي، وتتحرك على كرسي متحرك، لتُثبِّط من الحماسة التي تَبُثُّها في اللاعبين والمشجعين بوجودها على خط التماس أثناء المباريات. ولكن في نهاية الموسم الرياضي، تم طرد كالي من الفريق[1].

فبإلحاح بعض المشجعات الأخريات، وآبائهن، أخبر مسؤولو المدرسة كالي أن عليها، لأجل أن تلتحق بفريق المشجعات العام القادم، أن تجري تجربة أداء كالأخريات؛ وهي تجربة تتضمن حركات رياضية دقيقة، كالتشقلب والهرولة. وقد قاد معارضة إلحاق كالي بالفريق والد قائدة المشجعات، والذي زعم أنه خائف على سلامتها. لكن والدة كالي تعتقد أن المعارضة مدفوعة بالغيظ من التهليل الذي قوبلت به كالي.

حكاية كالي تُثير سؤالين: أحدهما حيال الإنصاف؛ فهل يجب أن يُطْلب منها القيام بحركات رياضية لأجل أن تُأهل لأن تكون مشجعة، أم أن هذا المُتطلب غير منصف بالنظر إلى إعاقتها؟ إحدى طرق الإجابة عن هذا السؤال ستكون من خلال التوسُّل

(1) Callie Smartt's story was reported in Sue Anne Pressley, «A 'Safety' Blitz,» **Washington Post**, November 12, 1996, pp. A1, A8. The analysis I present here draws on Michael J. Sandel, «Honor and Resentment,» The New Republic, December 23, 1996, p. 27; reprinted in Michael J. Sandel, **Public Philosophy: Essays on Morality in Politics** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), pp. 97–100.

بمبدأ عدم التميز: إذا كانت كالي تقوم بالمطلوب على خير وجه؛ فلا يجب استبعادها من المشجعات لأنها، لسبب لم ترتكبه، تعوزها القدرة البدنية التي تخولها إجراء حركات رياضية.

لكن مبدأ عدم التمييز ليس مصدر عون كبير، لأنه يستند إلى السؤال القابع في قلب السجال: ما الذي يعنيه تأدية دور المشجعة خير أداء؟ يزعم مناوئو كالي أن المشجعة الكفء يجب أن تقدر على القيام بالتشقلب والهرولة؛ بما أن هذه هي الطريقة التقليدية التي تحمِّس بها المشجعة الجماهير. لكن مناصري كالي يقولون إن هذا خلط بين غاية التشجيع، وطريقة من طرق تحقيق هذه الغاية. والغاية الحقة للتشجيع هي إلهام روح المدرسة وتأجيج المتابعين. وعندما كانت كالي تصيح على خطوط التماس على كرسيها المتحرك، ملوحة بالشارات ومفصحة فمها عن ابتسامة ساحرة؛ كانت تفعل بجدارة ما يتوجب على المشجعة أن تفعله، وهو: إثارة الحماسة في الجماهير. لذا في سبيل تقرير ما هي المؤهلات، علينا أن نقرر ما الجوهري للتشجيع، وما العرضي والطارئ.

السؤال الثاني في حكاية كالي هو سؤال حيال الضغينة والغيظ؛ فما الغيظ الذي يدفع والد قائدة المشجعات؟ ولِمَ هو متضايق من وجود كالي في الفريق؟ أكيد أن انضمام كالي لن يحرم ابنته من الوجود في الفريق، فهي بالفعل فيه. ولا هو حسد تجاه الفتاة التي قد تتغلب على ابنته في الحركات رياضية، فلا طاقة لكالي بهذا.

إنما حدسي يقول: إن ضغينته تجاه كالي ربما تعكس إحساسه أنها تُمنَح شرفًا ليست أهلًا له، بصورة تُزري بالفخر الذي يحسُّه تجاه براعة ابنته في التشجيع؛ فلو أن التشجيع الجيد يمكن إنجازه من على كرسي متحرك، لكان الشرف الممنوح لمن يبرعون في التشقلب والهرولة منقوصًا إلى حد كبير.

إن كان يجدر بكالي أن تكون مشجعة لأنها أبدت مناقب تناسب هذا الدور، رغم إعاقتها؛ فإن دعواها تشكل خطرًا جسيمًا على الشرف الممنوح للمشجعات الأخريات. فمهارتهن الرياضية لن تعود جوهرية في إجادة التشجيع، بل ستكون طريقة من بين طرق عديدة في تحفيز الجمهور. ورغم أن والد قائدة المشجعات كان جشعًا، إلا أنه أدرك كُنْه المشكلة؛ فلقد جرت إعادة تعريف ممارسة اجتماعية، كان مُتواضَعًا على

غاياتها والشرف الذي تنعمه على من يجيدها، بسبب كالي. فقد أظهرت كالي أن هناك أكثر من طريقة واحدة لأن تكون مشجعًا.

لاحظ الاتصال بين السؤال الأول، المختص بالإنصاف، والسؤال الثاني، المختص بالشرف والامتعاض. من أجل أن نحدد طريقة منصفة لتوزيع مناصب التشجيع، علينا أن نحدد طبيعة وغاية التشجيع. وإلا لن يكون بمقدورنا القول أي المؤهلات ضرورية له. ولكن تحديد جوهر التشجيع يمكن أن يكون موضوعًا جدليًا، لأنه يورطنا في سجالات حول ما هي الصفات القمينة بالتشريف. فما يمكن أن يُعد غاية للتشجيع، يعتمد جزئيًا على المناقب التي تعتقد أنها حقيقة بالاعتراف والجزاء.

تُبيِّن هذه الحادثة أن ممارسات اجتماعية، كالتشجيع، ليس لها غاية وظيفية فحسب (تشجيع الفريق)، بل غاية تشريفية أيضًا أو تمثيلية (الاحتفاء بمناقب وفضائل معينة). فباختيارها لمشجعاتها، لا تعزز الثانوية روح المدرسة فقط، بل تؤكد الصفات التي تأمل أن يوقرها ويحاكيها الطلاب أيضًا. وهذا يشرح لما كان الخلاف حادًا. ويشرح أيضًا ما كان غامضًا: لما يشعر اللواتي في الفريق (وأباؤهن) بالخطر من وجود كالي؛ فلقد أراد الآباء من التشجيع أن يشرِّف المناقب التقليدية للمشجعة، تلك المناقب التي تشتمل عليها بناتهم.

العدالة والغاية والشرف

إن رأينا الأمور بهذا الشكل، فإن الخلاف حول المشجعات في غرب تكساس هو درس قصير في النظرية الأرسطية في العدالة. في قلب الفلسفة السياسية لأرسطو فكرتان، كلتاهما حاضرة في سجال كالي:

1- غائيَّة العدالة: أن تعريف الحقوق يحتاج منا معرفة غاية (مطلب، هدف، جوهر) الممارسة الاجتماعية محل البحث.

2- تشريفيِّة العدالة: أن تعليل غاية ممارسة ما - أو مناقشتها - هو، ولو جزئيًا، تعليل أو مناقشة للفضائل والمناقب التي يجب أن تشرفها وتثيب عليها.

إن مفتاح فهم السياسة والأخلاق الأرسطية هو في رؤية هذين الاعتبارين، والعلاقة القائمة بينهما.

منظّرو العدالة المحدثون يحاولون فصل أسئلة الإنصاف والحقوق عن الشرف والفضيلة والاستحقاق الأخلاقي. إنهم يبحثون عن أسس للعدلة محايدة في الغايات، تسمح للناس أن ينشدوا الغايات التي يريدون. لكن أرسطو (322-384 ق.م) لا يعتقد أن العدالة يمكن أن تكون محايدة؛ فلقد اعتقد أن سجالات العدالة هي، بالضرورة، سجالات في الشرف والفضيلة، وطبيعة الحياة الصالحة.

إن رؤية السبب الذي يجعل أرسطو يعتقد أن العدالة والحياة الصالحة متصلتين سيعيننا على رؤية الخطر القابع في محاولة الفصل بينهما.

إن العدالة، في نظر أرسطو، تعني إعطاء كل ذي حق حقه. ولكن ما الذي يستحقه الشخص؟ وما هي قاعدة الاستحقاق؟ هذا يعتمد على الشيء الذي يتم توزيعه. والعدالة تتضمن عنصرين: «الأشياء، والأشخاص الذين تعزى لهم هذه الأشياء». وفي العموم نحن نقول «إن الأشخاص المتساوين يجب أن تنسب لهم أشياء متساوية»[1].

ولكن هنا ينشأ سؤال صعب: متساوون بأي معنى؟ هذا يعتمد على الشيء الذي نقوم بتوزيعه، وعلى الفضائل المتصلة بهذا الشيء.

لنفترض أننا نوزّع نايات. من يجب أن يعطى أفضلها؟ يجيب أرسطو: أفضل عازفي الناي.

تُحَدَّد العدالة وفقًا للجدارة والامتياز في الشأن ذي الصلة. وفي حالة العزف على الناي، فإن الجدارة هي المقدرة على إجادة العزف. ولن يكون عدلًا أن يتم التحديد على أسس أخرى، كالثراء أو النبالة، أو الجمال، أو الصدفة (القرعة).

> **قد تكون النبالة والوسامة أمرين أسمى من القدرة على العزف بالناي، وهؤلاء الذين يملكون هذه الصفات قد يكونون يجاوزون عازف الناي بها أكثر مما يجاوزهم هو بالقدرة على العزف في حال تمت الموازنة بينهم؛ لكن يبقى الأمر أنه هو الأجدر بالحصول على أفضل النايات[2].**

---

(1) Aristotle, **The Politics**, edited and translated by Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946), Book III, chap. xii [1282b].

(2) Ibid.

هناك طرافة في المقارنة بين الامتياز في مجالات عدة متمايزة. وقد يبدو من غير المعقول السؤال: «هل أنا أجمل وجهًا من قدرتها على لعب البلياردو؟» أو «هل قدرة بيب روث كلاعب بيسبول أفضل من قدرة شكسبير كمسرحي؟». فأسئلة كهذه لا معنى لها إلا في سياق الألعاب اللغوية. ما يقصده أرسطو هو أنه في حال توزيع النايات، لا يجب أن نبحث عن الأغنى أو الأجمل، أو حتى الأخْير؛ إنما عن أفضل عازف ناي.

وهذه الفكرة دارجة جدًا: فكثير من الجوقات تُجري تجارب الأداء خلف ستارة، لأجل أن يحكم على جودة الموسيقى بمعزل عن التحيّز أو الذهول. أما الأقل دروجًا فهو مسوّغ أرسطو. فالسبب الواضح لإعطاء أفضل ناي لأفضل عازف هو أن القيام بهذا سيؤدي لإنتاج أجود موسيقى، مما سيسعدنا نحن معاشر المستمعين. ولكن هذا ليس هو مسوغ أرسطو. إنه يعتقد أن أفضل النايات يجب أن يذهب لأفضل عازفي الناي لأن هذه هي غاية الناي: أن يُعزف بصورة جيدة.

إن غاية الناي هي إنتاج موسيقى ممتازة. ومن يستطيع تحقيق هذه الغاية، هو القمين بأجود النايات.

صحيح أن إعطاء أفضل الآلات الموسيقية لأفضل الموسيقيين سيكون له الأثر الحسن المتمثل في إنتاج أفضل الموسيقى، والتي سينعم بها الجميع، أي: أقصى سعادة لأكبر عدد. لكن من المهم ملاحظة أن علة أرسطو تتجاوز الاعتبار النفعي.

إن طريقته في التعليل، من غاية الشيء إلى الطريقة المثلى لتوزيع هذا الشيء؛ تدعى التعليل الغائي (Teleological أصلها من الكلمة اليونانية تيلوس، التي تعني غاية أو هدفًا أو غرضًا). يزعم أرسطو أنه لأجل تحديد الطريقة العادلة لتوزيع شيء ما، علينا تحرير غاية، أو غرض، الشيء المراد توزيعه.

التفكير الغائي: ملاعب التنس والدب بُوه

قد يبدو التعليل الغائي طريقة مستنكرة في التفكير بالعدالة، لكنها طريقة لها وجاهتها. لنفترض أن عليك تقرير الكيفية التي يتم بها توزيع استخدام أفضل ملاعب التنس في حرم الجامعة. ربما تعطي الأفضلية لأولئك الذين يستطيعون استئجارها، من خلال وضع أجرة عالية. أو ربما تعطي الأفضلية لمشاهير الحرم الجامعي: مدير

الجامعة، والعلماء الفائزين بجائزة نوبل. لكن لنفترض أن اثنين من العلماء المشاهير كانا يلعبان التنس بصورة مزرية، ولا يكادان يمرران الكرة فوق الشبكة، وجاء فريق الجامعة للتنس يريد أن يستخدم الملعب. ألن ترى أنه يجب نقل العلماء لملعب تنس أصغر، حتى يحصل لاعبو الفريق على الملعب الأفضل؟ أولست معللًا أن لاعبي التنس الممتازين سيستخدمون ملعب التنس الممتاز خير استخدام، بدل أن يهدر على لاعبين متواضعين؟

أو لنفترض أن كمانًا ثمينًا معروضًا للبيع في مزاد، وتغلب جمَّاع غني على إسحاق بيرلمان(*) في المزايدة عليه. وهذا الجمَّاع يريد عرض الكمان في صالته. ألا ترى أن في هذا هدرًا، بل ربما إجحافًا، ليس في المزاد، وإنما لأن مآله غير ملائم. إن وراء رد الفعل هذا تكمن، ربما، الفكرة الغائية القائلة إن غرض الكمان هو العزف لا العرض.

في العالم العتيق كان التفكير الغائي سائدًا أكثر من عصرنا. فلقد اعتقد أفلاطون وأرسطو أن النار تتجه إلى الأعلى لأنها تريد الاتصال بالسماء، مقرها الطبيعي، وأن الصخور تسقط لأنها تريد الالتصاق بالأرض، حيث تنتمي. لقد كان يُنظر إلى الطبيعة باعتبار أن لها نظامًا هادفًا. وأنه لأجل فهم الطبيعة، وفهم مكاننا فيها، لا بد من استيعاب غرضها، ومعناها، الجوهري.

مع ظهور العلم الحديث، لم يعد يُنْظر إلى الطبيعة باعتبارها نظامًا ذا هدف. بل صار يُنظر إليها ميكانيكيًا، وأنها تُحكم بقوانين طبيعية. وصار تفسير الظواهر الطبيعية باعتبار أن لها غاية ومعنى وهدفًا، يعد سذاجة وتجسيمًا(**) للطبيعة. بالرغم من هذه النقلة، ما زالت الرغبة في رؤية العالم كنظام له غاية، وككل له غرض، لم تندثر تمامًا. وهي لا تزال في الأطفال، الذين يجب تعليمهم تعليمًا يخرجهم من هذه النظرة إلى العالم. لقد لاحظت هذا عندما كان أبنائي في عمر الطفولة، وكنت أقرأ لهم كتاب الدب بُوه(***)، من تأليف أي أي ميلن. فالقصة تُشجِّع الأطفال على رؤية الطبيعة باعتبارها مسكونة بالمعنى والغاية.

(*) عازف كمان شهير.

(**) عزو الصفات البشرية إلى الأشياء.

(***) Winnie-the-Pooh.

في بداية الكتاب كان بُوه يسير في الغابة، فمر بشجرة سنديان. ومن أعلى الشجرة، «صدر صوت أزيز عال».

جلس بُوه أسفل الشجرة، وأسند رأسه إلى براثنه يفكر.

في البدء قال لنفسه: «هذا الأزيز يعني شيئًا. فلا يوجد صوت أزيز كهذا، من دون أن يعني شيئًا. فإذا كان هناك أزيز، فهناك من يصدر هذا الأزيز، والسبب الوحيد، على حد علمي، لإصدار الأزيز هو أن تكون نحلة».

لكنه بعد أن فكر طويلًا، قال: «والسبب الوحيد لأن تكون نحلة، على حد علمي، هو أن تصنع العسل».

ثم نهض وقال: «والسبب الوحيد لصنع العسل، على حد علمي، هو أن آكله». وأنشأ يتسلق الشجرة[1].

طريقة بُوه الطفولية في التفكير بالنحل هي مثال جيد في التعليل الغائي. وعندما نصبح راشدين، لا نعود نرى الطبيعة ساحرة وطريفة. وإذ إننا لفظنا التفكير الغائي في العلم، فإننا ننزع إلى لفظه في السياسة والأخلاق. لكن ليس من السهل التخلي عن التعليل الغائي في التفكير بالمؤسسات الاجتماعية والممارسات السياسية. واليوم، لا يوجد عَالِم يقرأ كتب أرسطو البيولوجية والفيزيائية، أو يحفل بها. إنما طالب الأخلاق والسياسة لا يزال عاكفًا على قراءة فلسفة أرسطو السياسية والأخلاقية، والتفكر بها.

ما هي غاية الجامعة؟

يمكن صياغة جدل التمييز الإيجابي في قالب يشبه ذاك الذي استخدمه أرسطو في حديثه عن النايات. إننا نبتدئ بالسؤال عن معايير التوزيع: من له حق الانضمام للجامعة؟ وفي مسعى الإجابة عن هذا، نجد أنفسنا (ولو ضمنيًا) نسأل: «ما هو غرض، أو غاية، الجامعة؟».

وكما هي الحال دائمًا، ليست الغاية جلية، بل محل جدل. يقول بعضهم إن غاية

(1) A. A. Milne, **Winnie-the-Pooh** (1926; New York: Dutton Children's Books, 1988), pp. 5–6.

الجامعة هي تعزيز الامتياز العلمي، وإن الاستحقاق الأكاديمي يجب أن يكون المعيار الوحيد في القبول. ويقول الآخر إن الجامعات توجد، أيضًا، لأجل خدمة غايات مدنية معينة، وأن القدرة على القيادة في مجتمع متنوع، على سبيل المثال، يجب أن تكون في عداد معايير القبول. إذًا تحديد غاية الجامعة أمر جوهري في تحديد معايير القبول المثلى. وهذا يقودنا للجانب الغائي في عدالة القبول في الجامعة.

أحد الأسئلة الوثيقة الصلة بسجال غاية الجامعة، هو سؤال الشرف: ما هي المناقب والامتيازات التي تشرفها وتثيب عليها الجامعة؟ إن أولئك الذين يعتقدون أن الجامعات وُجِدت للاحتفاء بالامتياز العلمي والمثوبة عليه وحسب، هم من سيرفض التمييز الإيجابي على الأرجح؛ بينما من المرجح أن يعتنقه أولئك الذين يؤمنون أن الجامعات وجِدت لأجل تعزيز قيم ومُثُل مدنية معينة.

هذان الحجاجان حيال الجامعات - والمشجعات والنايات - وقد سلكا هذا الطريق، يشهدان لموقف أرسطو: أن الجدالات والسجالات حول العدالة والحقوق هي في الأغلب جدالات حول الغرض، أو الغاية، من المؤسسة الاجتماعية؛ وهي بدورها تعكس مفاهيم متزاحمة للفضيلة التي على المؤسسة أن تُشرفها وتثيب عليها.

ما الذي يمكننا فعله إن أختلف الناس في غاية، أو غرض، الأمر الذي هم في صدده؟ وهل من الممكن القول إن غاية مؤسسة اجتماعية، أو غرض جامعة من الجامعة، هو ببساطة تلك التي تُعلنها السلطة المُؤسِسَة لها؟

يعتقد أرسطو أنه في الإمكان تعليل غاية المؤسسات الاجتماعية. وطبيعتها ليست ثابتة تمامًا، لكنها ليست كذلك مسألة رأي وظن (فلو كانت غاية كلية هارفرد محددة، بساطة، بنيّات مؤسسيها، لكانت غايتها الرئيسة إلى اليوم هي تخريج القساوسة والكهنة).

كيف إذًا يمكن تعليل غاية ممارسة اجتماعية في وجه الاختلاف؟ وكيف يمكن لمفاهيم الشرف والفضيلة أن تضطلع بدور في هذا؟ يبدي أرسطو إجابته المُؤزَّرة في مناقشته للسياسة.

ما هي الغاية من السياسة؟

عندما نتداول العدالة التوزيعية هذه الأيام، يغلب على اهتمامنا توزيع الدخل والثروة والفرص. أما بالنسبة لأرسطو، فإن العدالة التوزيعية لا تتعلق أساسًا بالمال، بل بالمناصب والتشريفات. فمن له حق الحكم؟ وكيف يجب أن تُوزَّع السلطة السياسية؟

في اللمحة الأولى يبدو الجواب جليًا: طبعًا لا بد من توزيعها بالتساوي. فلكل شخص صوت واحد، وأي طريقة أخرى ستكون طريقة تمييزية. لكن يُذكرنا أرسطو أن جميع نظريات العدالة التوزيعية تنطوي على تمييز. فيكون السؤال: أي تمييز هو المتصف بالعدل؟ وتتوقف الإجابة على غاية النشاط الذي يُنظر فيه.

لذا، وقبل أن نقول كيف يجب توزيع السلطة والحقوق السياسية، علينا أن نُحقق في غرض وغاية السياسة. وعلينا أن نسأل: «لأي غرض وجد الاجتماع السياسي؟».

قد يبدو هذا السؤال عصيًا على الجواب. فالمجتمعات السياسية المختلفة، تتخذ غايات مختلفة. يسهل الجدال في غاية الناي أو الجامعة: فإن غضضنا الطرف عن الاختلاف الهامشي، فغايات هذه الأشياء محصورة ومحددة؛ غاية الناي متعلقة بإنتاج الموسيقى، وغاية الجامعة متعلقة بالتعليم. لكن هل بمقدورنا، بالفعل، تحديد غرض النشاط السياسي على هذه الشاكلة؟

لا نميل في عصرنا هذا إلى حصر السياسية في غاية معينة وغرض ثابت، وإنما الأمر مفتوح لمختلف الغايات التي يمكن للمواطنين أن يناصروها ويتبنوها. أوليس لهذا وجدت الانتخابات: لأجل أن يختار الناس، في وقت من الأوقات، الأغراض والغايات التي يريدون تحقيقها بشكل جماعي؟ في حين يبدو نسب غاية من الغايات أو غرض من الأغراض إلى المجتمع السياسي مسبقًا، أمرًا فيه افتئات على حق المواطنين في الاختيار. كذلك فيه خطر فرض قيم لا يعتقدها الجميع. إذًا ترددنا في حصر السياسية بغاية أو غرض هو بسبب حرصنا على الحرية الشخصية. فنحن ننظر إلى السياسة كعملية تسمح للأشخاص بتحديد غاياتهم بأنفسهم.

لكن هذه ليست نظرة أرسطو لها. إنه يرى أن غرض السياسية ليس بناء إطار حقوقي محايد الغايات، وإنما سبك مواطنين صالحين وزرع الخُلُق القويم.

أي مدينة قمينة بهذا الاسم بالفعل، وليست مدينة بالاسم وحسب، لا بد أن تكرس نفسها لغاية تشجيع الصلاح. وإلا لانتهى الحال بالاجتماع السياسي إلى أن يكون مجرد تحالف... ولأصبح القانون مجرد عقد... «يضمن حق البشر ضد بعضهم البعض»، بدل أن يكون، كما يجدر به، شريعة تجعل أعضاء المدينة أناسًا صالحين وعادلين(1).

ينتقد أرسطو ما يعده أهم شكلين للسلطة السياسية: الأوليغاركية والديمقراطية. يقول، إن لكل منهما دعوى، لكنها دعوى صحيحة جزئيًا؛ تؤكد الأوليغاركية أنه يجب أن يحكم الأغنياء، بينما الديمقراطية تقول إن الحرية هي المحك الوحيد للمواطنة والسلطة السياسية. ولكن كلاهما يبالغ في دعواه، لأنهما يخطئان فهم غاية المجتمع السياسي.

تخطئ الأوليغاركية، لأن هدف المجتمع السياسي ليس حماية المِلْكية أو تعزيز الرفاه الاقتصادي. ولو كان هذا هدف السياسية، لكان لأصحاب الأملاك حصة الأسد في السلطة السياسية. أما الديمقراطيون فيخطئون لأن غاية المجتمع السياسي ليست تحقيق رغبة الأغلبية. يقصد أرسطو بالديمقراطيين، ما ندعوهم نحن بالأغلبيين(*). ويرفض فكرة أن غاية السياسية هي إرضاء رغبات الأغلبية.

كلا الطرفين يغفل الغاية الأسمى للاجتماع السياسي، والتي يرى أرسطو أنها زراعة الفضيلة في المواطنين. إن غاية الدولة ليست «صنع تحالف يحفظ الأمن... ولا تسهيل التبادلات التجارية، وتعزيز العلاقات الاقتصادية»(2). إن غاية السياسية، في نظر أرسطو، أسمى من هذا؛ إنها تكمن في تعلم كيفية عيش حياة صالحة. وليس للسياسة غاية أقل من تمكين الناس من تطوير ملكاتهم وفضائلهم الإنسانية المميزة لهم؛ لجعلهم قادرين على التفكر بالصالح العام، وامتلاك بصيرة عملية، والاشتراك في حكم ذاتي، والاهتمام بالمصير المشترك للمجتمع.

---

(1) Aristotle, **The Politics**, Book III, chap. ix [1280b].

(*) النظرية السياسية التي ترى أن ما تقرره الأغلبية هو الحق.

(2) Ibid. [1280a].

يُقرُّ أرسطو بفائدة صيغ الاجتماع الصغرى الأخرى، كمعاهدات الدفاع واتفاقات التجارة الحرة، لكنه يُصرُّ أن هذه التجمعات ليست تغني عن مجتمعات سياسية حقيقية. لماذا؟ لأن غاياتها محدودة. فمنظمات الناتو والنافتا(*) ومنظمة التجارة العالمية، هي منظمات معنية بالأمن أو التبادل التجاري، وليست شكلًا من العيش المشترك الذي يصوغ شخصية المشاركين فيها. وهذا ينطبق على الدول أو المدن التي تحصر نفسها في الأمن والتجارة فقط، وتبدي عدم مبالاة بالتعليم الأخلاقي والمدني لأفرادها. قال أرسطو: «إن كان حالهم بعد اجتماعهم، كحالهم قبل اجتماعهم» فليس يمكن القول إن اجتماعهم هو مدينة، أو مجتمع سياسي[1].

ليست المدينة «اجتماعًا لمقيمين في أرض واحدة، ولا اجتماعًا يراد منه دفع العدوان أو تسهيل التجارة». ومع أن هذه الأمور ضرورية لوجود المدينة، إلا أنها ليست كافية: «إن غاية المدينة وغرضها هو الحياة الصالحة، والمؤسسات الاجتماعية هي وسيلة وأداة لتحقيق هذه الغاية»[2].

وإذا كانت غاية المجتمع السياسي إشاعة الحياة الصالحة، فما أثر ذلك في توزيع المناصب والتشريفات؟ الذي ينطبق في النايات، ينطبق كذلك في السياسية: يحاج أرسطو انطلاقًا من غاية الشيء، وصولًا إلى الطريقة المثلى لتوزيعه. والذين «يساهمون أكبر المساهمة في اجتماع بهذا الشكل» هم أولئك الحائزون على الفضائل المدنية، والقادرون على التفكر بالصالح العام. وهؤلاء المشتملون على أعظم الامتيازات والفضائل المدنية ـ وليس الأغنى أو الأكثر أو الأوسم ـ هم الأحق بالنصيب الأكبر من التشريف والتأثير السياسي[3].

وبما أن غاية السياسة هي الحياة الصالحة، فلا بد من أن تذهب أعلى المناصب وأسمى التشريفات إلى أناس يحوزون أكبر قدر من الفضيلة المدنية وأحسن قدرة على تمييز الصالح العام، أناس كبريكلس(*). ينبغي أن يكون لأصحاب الأملاك صوت،

(*) اتفاقية التجارة الحرة لشمال أميركا.

(1) Ibid. [1280b].

(2) Ibid.

(3) Ibid., [1281a]; Book III, chap. xii [1282b].

(*) سياسي أثيني يعد مثالًا للحكم الرشيد.

وينبغي أن ينظر في رغبات الأغلبية؛ لكن أكبر الأثر يجب أن يكون لأصحاب الفضيلة والبصيرة، لتقرير ما إذا كان يجب محاربة سبارطة، ومتى تكون الحرب، وكيف تكون.

السبب الذي يجعل أشخاصًا كبريكلس (وأبراهام لينكون) مستأهلين للحصول على أكبر المناصب وأسمى التشريفات ليس لأنهم سيطبقون أحسن السياسات وأحكمها فقط، بل لأن المجتمع السياسي وجِد أيضًا، ولو جزئيًا، لأجل تشريف الفضيلة المدنية والثواب عليها. ومنح التقدير الشعبي لمن يبدو فيه الامتياز المدني، ويقوم بوظيفة تعليمية للمدينة الصالحة. هكذا نرى الجانب الغائي والتشريفي للعدالة متصلين ببعضهما.

هل يمكن أن تكون إنسانًا صالحًا من دون الاشتراك في السياسية؟

إن كان أرسطو محقًا في قوله إن غاية السياسية هي الحياة الصالحة، فإنه من اليسر استنتاج أن من يبدي أكبر فضيلة مدنية يستحق أكبر المناصب والتشريفات. لكن هل من الحق أن غاية السياسية هي الحياة الصالحة؟ إن هذه الدعوى، في أحسن أحوالها، دعوى متنازع فيها. ففي عصرنا هذا نميل إلى رؤية السياسة كما لو أنها شر لا بد منه، وليس عنصرًا ضروريًا في الحياة الصالحة. وعندما نفكر بالسياسية تتبادر إلى ذهننا التسويات والمصالح الخاصة والفساد. وحتى الاستخدامات المثالية للسياسية - باعتبارها أداة لتحقيق العدالة الاجتماعية، ووسيلة لتحسين حال العالم - تعتبر السياسة وسيلة من بين وسائل لتحقيق غاية معينة، وليست عنصرًا ضروريًا في صلاح الإنسان.

إذًا لما يعتقد أرسطو أن الاشتراك في السياسية عنصر ضروري، بشكل ما، لتحقيق حياة صالحة؟ لِمَ ليس بمقدورنا عيش حياة صالحة فاضلة من دون السياسية؟

الجواب يكمن في فطرتنا وطبيعتنا: من خلال العيش في مدينة فقط، والمشاركة في السياسية، نستطيع تحقيق كامل فطرتنا البشرية. إن أرسطو يرانا كائنات «مخلوقة للاجتماع السياسي، بدرجة أكبر من النحل أو أي حيوان قطيعي آخر». وتعليله لهذا: أن الطبيعة لا تخلق شيئًا عبثًا، ولقد أُنعِم على الإنسان، خلافًا لبقية الحيوانات، بمَلَكة اللغة. بمقدور الحيوانات الأخرى أن تصدر أصواتًا، وهذه الأصوات تدل على اللذة

والألم. لكن اللغة، التي هي مَلَكة إنسانية مميزة له، ليست لأجل إبداء اللذة والألم فقط. إنها قدرة على الإعراب عما هو عادل وما هو جائر، والتفريق بين ما هو صائب وما هو خاطئ. ولسنا نستوعب هذه المفاهيم ونحن صامتون، ومن ثم نسبكها في الكلمات؛ إنما اللغة آلة تمكننا من تَبيُّن وتداول ما هو صالح[1].

يزعم أرسطو أنه في الاجتماع السياسي، وحسب، نقدر على ممارسة ملكتنا اللغوية المميزة لنا، وأنه في المدينة، وحسب، يمكننا أن نتداول، في ما بيننا، حول العدل والظلم وكُنْه الحياة الصالحة. يقول في المجلد الأول من كتاب **السياسية**: «هكذا نرى أن المدينة توجد بالطبيعة، وأنها تسبق وجود الأفراد»[2]. يقصد بالأسبقية، أسبقية في الغاية أو الوظيفة، لا الأسبقية التاريخية. يوجد الأفراد والعوائل والقبائل قبل وجود المدن، لكن في المدينة يمكننا تحقيق فطرتنا وطبيعتنا فقط. إننا لسنا مكتفينا بذاتنا في عزلتنا، لأننا لن نستطيع تطوير ملكتنا اللغوية وقدرتنا على المداولة الأخلاقية.

> **الإنسان المنعزل ـ غير القادر على المشاركة في منافع الاجتماع السياسي، أو غير المحتاج إلى المشاركة لأنه بالفعل مكتف بذاته ـ ليس جزءًا من المدينة، ولا بد أن يكون إما بهيمة أو إلهًا**[3].

إذًا، لا سبيل لتحقيق طبيعتنا إلا بممارسة ملكتنا اللغوية، وهذا يقتضي أن نتداول ونتباحث مع الآخرين حول الصواب والخطأ، والخير والشر، والعدل والظلم.

قد تتسأل، لِمَ ليس بمقدورنا ممارسة ملكة اللغة والتداول إلا في السياسية؟ أليس بمقدورنا ممارستها في العوائل والقبائل والأندية؟ للجواب عن هذا لا بد لنا من النظر في الفضيلة والحياة الصالحة عند أرسطو، كما قدمها في «**الأخلاق النيقوماخية**». فمع أن هذا الكتاب هو في الأساس كتاب في الفلسفة الأخلاقية، إلا أنه يبيِّن كيف أن تحصيل الفضيلة مرتبط بالمواطنة.

إن هدف الحياة الأخلاقية هو تحقيق السعادة، لكن السعادة الأرسطية ليست نفسها السعادة بالمعنى النفعي: أي ترجيح كفة اللذة على الألم. فالشخص الفاضل

---

(1) Ibid., Book I, chap. ii [1253a].

(2) Ibid.

(3) Ibid.

هو شخص يتجشم اللذة والألم في القيام بالأمور الصائبة. ولو أن شخصًا يجد لذة في مشاهدة مصارعة الكلاب، على سبيل المثال، لاعتبرنا هذا خطيئة ينبغي كبحها، لا مصدرًا حقيقيًا للسعادة. إن الامتياز الأخلاقي لا يكمن في الموازنة بين اللذة والألم، وإنما في ضبطهما؛ بحيث نجد لذة في الأمور النبيلة، وألمًا في الأمور الوضيعة. والسعادة ليست حالة ذهنية، بل نهجًا وجوديًا و«ائتلافًا للروح مع الفضيلة»[1].

لكن لماذا من الضرورة العيش في مدينة لتحقيق الحياة الصالحة؟ لماذا لا نستطيع تعلُّم المبادئ الأخلاقية القويمة في المنزل، أو في درس الفلسفة، أو عبر قراءة كتب الأخلاق، ومن ثم تطبيقها حين تمس الحاجة لها؟ لكن أرسطو يقول، إنه ليس بإمكاننا أن نكون فاضلين بهذه الطريقة: «الفضيلة هي نتاج للعادة»، وهي من الأمور التي يتم اكتسابها بالممارسة، «فبالممارسة، أولًا، تُكْتسب الفضيلة، كما تُكْتسب الصناعات والحِرَف»[2].

التعلُّم بالممارسة

وهكذا، فالقيام بالفضيلة يشبه تعلم العزف على الناي. فلا أحد يتعلم كيفية العزف على آلة موسيقية بقراءة كتاب أو الاستماع إلى محاضرة، إذ ينبغي أن تُمارس وتُجرِّب. وأن تُعضِّد بالإنصات إلى موسيقيين بارعين، والانتباه لكيفية عزفهم. ولا يمكنك أن تكون عازف كمان من دون أن تُلاعب الأوتار. كذلك الحال في الفضيلة الأخلاقية: «إننا نمسي عادلين عبر القيام بأفعال عادلة، ومعتدلين عبر القيام بأفعال معتدلة، وشجعانًا عبر القيام بأفعال شجاعة»[3].

وهذا شبيه بالممارسات والمهارات الأخرى، كالطبخ. فالكثير من كتب الطبخ تُنْشر، لكن لا أحد يصير طباخًا عظيمًا بقراءة هذه الكتب وحسب؛ فلا بد من القيام بالكثير من الطبخ. إلقاء المُلَح والطُرَف مثال آخر: فلست تصير كوميديًا عظيمًا من خلال قراءة كتب النكات وجمع القصص الطريفة. ولا بمقدورك تعلم مبادئ

(1) Aristotle, **Nicomachean Ethics**, translated by David Ross (New York: Oxford University Press, 1925), Book II, chap. 3 [1104b].

(2) Ibid., Book II, chap. 1 [1103a].

(3) Ibid. [1103a–1103b].

الكوميديا ببساطة. ينبغي عليك أن تتمرن وتمارس ـ الرتم والتوقيت والتلويح والنبرة ـ وتشاهد أمثال جاك بني وجون كارسون وإيدي مورفي وروبن وليامز(*).

إن كانت الفضيلة شيئًا يُكتسب بالممارسة، فلا بد من اكتساب العادات والخصال الصحيحة أولًا. وهذه بالنسبة لأرسطو هي الغاية الأساسية للقانون: تنمية العادات والخصال التي تقود إلى حُسن السيرة وكرم الشميلة. قال: «يُصلح المُشرِّعون المواطنين بزراعة العادات والخصال فيهم، وهذه أمنية كل شارع. ومن لا يحقق منهم هذا الغرض فلقد طاش سهمه. وفي هذا تختلف الشرائع (الدساتير) الصالحة عن الشرائع (الدساتير) الفاسدة». إذًا التعليم الأخلاقي ليس نشرًا لقواعد وأصول، بل صياغة للخصال وسبكًا للطبع. قال: «لا يجدر التقليل من أهمية... غرس العادات منذ طفولتنا، فلهذا أهمية كبيرة، بل كلُّ الأهمية»(1).

توكيد أرسطو على العادة لا يعني أنه يرى الفضيلة الأخلاقية ضربًا من السلوك الاستظهاري والتكراري(*). إن العادة هي الخطوة الأولى في اكتساب الأخلاق. وإن سارت الأمور كما ينبغي، فإن العادة تصير طبعًا وسجية، وحينها نفهم مغزاها. نعت كاتبة الإتيكيت جوديث مارتين (المعروفة بلقب «الآنسة سلوك») العادة المهجورة في كتابة رسائل الشكر. لقد لاحظت أننا نفترض أن المشاعر تبزُّ السلوك؛ فما دمت تشعر بالامتنان، فلا داعي للرسميات. لكن الآنسة سلوك لا تقر هذا: «إني أعتقد، بالعكس، أن من الآمن الأمل في أن ممارسة السلوك القويم ستؤدي بالنهاية لتحفيز المشاعر الفاضلة؛ وأننا إن كتبنا رسائل شكر كافية، سنشعر، فعلًا، باختلاجة امتنان»(2).

هكذا يفهم أرسطو الفضيلة الأخلاقية: إن الانغماس بالسلوك الفاضل، يساعدنا على اكتساب النزوع إلى العمل الفاضل.

من المعتاد فهم أن التصرف بأخلاقية يعني التصرف بمقتضى مبدأ أو قاعدة. لكن أرسطو يعتقد أن في هذا تفويتًا لصفة تميِّز الفضيلة الأخلاقية. فقد تكون مُزودًا بقاعدة

(*) أسماء كوميديين أميركيين

(1) Ibid. [1003b].

(*) الروتين.

(2) Judith Martin, «The Pursuit of Politeness,» **The New Republic**, August 6, 1984, p. 29.

أخلاقية صائبة، لكن لا تعلم متى وكيف تُطبقها. إن التعليم الأخلاقي يكمن في تعلم القدرة على التمييز بين المواقف التي تستدعي تطبيق قاعدة دون أخرى. قال: «ليس في الأمور التي تتعلق بالسلوك والصلاح استقرار، كما هو الحال في الطب... فالفاعل في كل حالة يجب أن يعرف ما المناسب للمقام، وهكذا يكون في صنعة الطب أو المِلاحة»[1].

يخبرنا أرسطو أن الأمر العام الوحيد الذي يمكن قوله عن الفضيلة الأخلاقية، أنها تقع وسطًا بين حدين. لكنه على الفور يُقرُّ أن هذه التعميم ليس بذي فائدة عظيمة، لأن تمييز الوسط في كل موضع أو مقام ليس بالأمر السهل. إن التحدي هو أن تنهض بالأمر الصحيح «مع الشخص الصحيح، بالحجم الصحيح، في الوقت الصحيح، بالدافع الصحيح، والطريقة الصحيحة»[2].

وهذا يعني أن العادة، مهما بلغت أهميتها، ليست هي كل الفضيلة الأخلاقية. فعلى الدوام تنشأ مواقف جديدة، فنحتاج أن نعرف أي العادات خليقة بهذه الحالات. إذًا تقتضي الفضيلة الأخلاقية القدرة على التمييز، وهي ضرب من المعرفة يدعوه أرسطو «الحكمة العملية». وخلافًا للمعرفة النظرية، والتي تهتم «بالأمور الكُليَّة والضرورية»[3]، تختص الحكمة العملية بكيفية التصرف والعمل. ولا بد لنا من «التعرف على الجزئيات؛ لأنها عملية، والعملي مَعْني بالجزئيات»[4]. يعرِّف أرسطو الحكمة العملية أنها: «القدرة الحقيقية المُعقلنة على التصرف بمقتضى الخير الإنساني»[5].

الحكمة العملية هي فضيلة أخلاقية، لها آثار سياسية؛ فالناس المتصفون بها قادرون على التباحث في ما هو صالح وخيّر، ليس لأنفسهم فحسب بل لمواطنيهم أيضًا، وللبشرية قاطبة. إن التباحث والتداول ليس التفلسف، لأنه ينصرف إلى المُتغيِّر والجُزئي، وينصب على الفعل في المكان والزمان الحالي. لكنها - أي الحكمة العملية - ليست مجرد حسبة رياضية، فهي تسعى إلى إدراك الخير الإنساني الأسمى، الممكن تحصيله في حال من الأحوال[6].

(1) Aristotle, **Nicomachean Ethics**, Book II, chap. 2 [1104a].

(2) Ibid., Book II, chap. 9 [1109a].

(3) Ibid., Book VI, chap. 6 [1140b].

(4) Ibid., Book VI, chap. 7 [1141b].

(5) Ibid., Book VI, chap. 5 [1140b].

(6) Ibid., Book VI, chap. 7 [1141b].

السياسية والحياة الصالحة

الآن بمقدورنا أن نرى بوضوح لما ليست السياسية خيارًا من خيارات عديدة لتحقيق الحياة الصالحة، بل الخيار الوحيد. فأولًا، تغرس قوانين المدينة العادات الصالحة، وتصوغ الشخصية القويمة، وتجهزنا للفضيلة المدنية. وثانيًا، تتيح لنا حياة المواطنة ممارسة ملكاتنا في المداولة والمباحثة والحكمة العملية، تلك الملكات التي كانت ستكون، لولاها، خاملة. وهذه الأشياء ليس بقدورنا فعلها في المنزل. يمكننا الجلوس على الأرصفة والتفكير في السياسات التي سنصطنعها لو أن الأمر بأيدينا، لكن هذا ليس صنو المشاركة في الفعل وتحمل مسؤولية مصير المجتمع ككل. نصبح متقنين للتشاور والتداول بالنزول إلى الميدان فقط، ووزن الخيارات، والحجاج عن القضايا، وأن نسود ويساد علينا؛ وباختصار: أن نكون مواطنين.

إن رؤية أرسطو للمواطنة هي رؤية متقدة عسيرة مقارنة برؤيتنا لها. وليست السياسية، بنظره، تعاملات اقتصادية بصور أخرى. إن غرضها أشرف من تعظيم المنفعة أو تقديم قوانين منصفة لمساعي الأفراد. إنها، نقيضًا لكل هذا، تعبير عن طبيعتنا، وفرصة لازدهار قرائحنا، ووجه ضروري في تحقيق الحياة الصالحة.

دفاع أرسطو عن الرق

ليس الجميع مشمولين في المواطنة التي يحتفي بها أرسطو، فلا النساء مؤهلين لها ولا العبيد. فبحسب أرسطو، ليست طبائعهم تناسب أن يكونوا مواطنين. إننا نرى الآن أن هذا الاستثناء ظلم واضح. ولا بد أن نتذكر أن هذا الاجحاف استمر لأكثر من ألفي سنة بعد أن كتبه أرسطو. فلم يلغ الرق في الولايات المتحدة إلا عام 1865، ولم تحز النساء حق التصويت إلا عام 1920. ومع ذلك لا تبرئ هذه الحقائق التاريخية أرسطو من قبوله بهذا الضيم.

ففي قضية الرق، لا يكتفي أرسطو بقبوله، بل ويقدم مسوغًا فلسفيًا له. ومن المستحسن فحص دفاعه عن الرق، لرؤية إلى أي مدى يلقي ضوءًا على نظريته السياسية في جملتها. يرى بعضهم أن حجة أرسطو في الدفاع عن الرق هي تعبير عن خلل في تفكيره الغائي، ويراها آخرون تطبيقًا مختلًا لهذا التفكير وقد تأثر بتحيزات عصره.

لا أعتقد أن دفاع أرسطو عن الرق يكشف عن خلل يستحق شجب نظريته السياسية برمتها. لكن من المهم توضيح سبب هذا الاعتقاد.

إن العدالة، عند أرسطو، هي قضية مواءمة. فلأجل تحديد الحقوق، يجب النظر في غاية المؤسسات الاجتماعية، ومواءمة الأشخاص مع الأدوار التي تليق بهم، تلك الأدوار التي تجعلهم يحققون طبيعتهم. وإعطاء كل ذي حق حقه يعني إعطاءه المناصب والتشريفات التي يستحقها والأدوار الاجتماعية التي توائم طبيعته.

تضيق النظريات السياسية الحديثة بفكرة المواءمة. فمنظرو نظريات العدالة الليبرالية، من كانط إلى راولز، يقلقون من أن المفاهيم الغائية تقوم بالضد من الحرية. فالعدالة، عندهم، ليست حول المواءمة، بل الخيار. وتعيين الحقوق ليس مواءمة للناس مع الأدوار التي تليق بطبيعتهم، بل السماح لهم أن يختاروا الأدوار التي يريدونها بأنفسهم.

ومن هذه الرؤية تبدو مفاهيم الغاية والمواءمة مريبة، بل خطيرة. فمن له الحق أن يحدد الدور الذي يليق بي، وبطبيعتي؟ وإن لم أكن حرًا في اختيار وظيفتي الاجتماعية، فربما يتم إجباري على القيام بوظيفتي ضد رغبتي. لذا ففكرة المواءمة يمكن أن تنزلق، بسهولة، إلى العبودية؛ إذا قرر الذين في السلطة أن مجموعة ما، بشكل من الأشكال، يليق بها دور الخضوع.

مدفوعة بهذه المخاوف، تجادل النظرية السياسية الليبرالية أن الأدوار الاجتماعية يجب أن تترك للخيار، لا للمواءمة. فبدل أن نوائم الناس بأدوار نعتقد أنها تليق بطبيعتهم، يجب أن نسمح للناس أن يختاروا أدوارهم بأنفسهم. والرق، بناء على هذه النظرة، خطأ لأنه يجبر الناس على أدوار لم يختاروها. والحل هو رفض أخلاق الغاية والمواءمة، واستبدالها بأخلاق الاختيار والرضى.

لكن هذا الاستنتاج متسرّع جدًا. فليس دفاع أرسطو عن العبودية حجة على التفكير الغائي. بل على العكس تمامًا، تُقدم نظرية أرسطو في العدالة مصدرًا وافرًا لنقد آرائه في الرق. في الحقيقة إن مفهومه للعدالة باعتبارها مواءمة هو مفهوم أقوى أخلاقيًا وأكثر نقدًا للأشكال القائمة لتوزيع العمل، من النظريات المقامة على الاختيار والرضى. ولنعاين هذا دعنا نفحص حجة أرسطو.

لأجل أن يكون الرق عادلًا، وفقًا لأرسطو، لا بد من تحقق شرطين: يجب أن يكون ضروريًا، ويجب أن يكون طبيعيًا. يقول أرسطو إن الرق ضروري لأنه يجب أن يقوم أحد بأمور المنزل، بما أن المواطنين سيقضون وقتهم في الاجتماع للتشاور والتباحث في الصالح العام. إن المدينة تقتضي توزيعًا للعمل؛ وما لم نخترع آلات يمكن لها أن تقوم بالأعمال الوضيعة، فيجب أن يقوم بعض الناس بضروريات الحياة، حتى تتاح للآخرين المشاركة في السياسة.

هكذا يستنتج أرسطو أن الرق ضروري، لكن الضرورة ليست كافية؛ فلأجل أن يكون عادلًا، ينبغي أن يوجد أناس معينون تليق طبيعتهم بهذا الدور[1]. لذا يتساءل أرسطو إن كان «الرق خيرًا لبعض الناس وأعدل، أم أنه يناقض الطبيعة»[2]. وإن لم يك هناك أناس من هذا النوع، فلا الحاجة السياسية ولا الاقتصادية يمكن أن تبرر الرق.

ينتهي لأرسطو إلى أن لهؤلاء الناس وجودًا؛ فبعض الناس ولدوا ليكونوا عبيدًا. وهم يختلفون عن بقية الناس اختلاف الروح عن الجسد. فهؤلاء «عبيد بطبيعتهم، وخير لمثل هؤلاء... أن يخضعوا لسلطة سيّد»[3]. قال:

> **إن الإنسان يكون بطبعه عبدًا إذا كان يمكن أن يكون ملكَ غيره (ولهذا صار فعلًا)، وكان قادرًا على معرفة العقل من دون أن يحوزه بنفسه**[4].

وقال:

> **فكما أن بعضهم أحرار بالطبع، كذلك آخرون عبيد بالطبع، والعبودية عادلة لهم ومفيدة**[5].

يبدو أن أرسطو يحس بالشك في الزعم الذي يصدر عنه، لأنه فورًا يقول: «ولا

(1) I am indebted here to the illuminating discussion in Bernard Williams, **Shame and Necessity** (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 103–29.

(2) Aristotle, **The Politics**, Book I, chap. v [1254a].

(3) Ibid. [1254b].

(4) Ibid. [1254b].

(5) Ibid. [1255a].

يصعب علينا أن نرى أن من يقولون بعكس ذلك محقون من بعض الوجوه»[1]. فبالنظر إلى الرق كما وُجِد في أثينا في أيامه، لا بد لأرسطو أن يعترف أن لنقاد الرق بعض الحق. فأغلب العبيد وجدوا أنفسهم في هذه الحالة لأسباب عرضية: فلقد كانوا من قبل أحرارًا أخذوا في حرب، لذا فوضعهم كعبيد لا علاقة بكونهم موائمين للدور. وبالنسبة لهم، العبودية ليست وضعًا طبيعيًا، بل نتيجة لحظ عاثر. وفي معيار أرسطو، عبوديتهم مجحفة: «ليس جميع من هم عبيد، ولا جميع من هم أحرار، هم بالطبع عبيد أو بالطبع أحرار»[2].

يسأل أرسطو، كيف لك أن تعرف من الذي توائمه العبودية؟ مبدئيًا، عليك أن ترى من يزدهر في العبودية، إن كان يوجد هذا الشخص، ومن ينفر ويتنكد فيها. إن الحاجة للقوة هي دليل قوي على أن هذا العبد ليس لائقًا بهذا الدور[3]. فبالنسبة لأرسطو، الإجبار علامة على الاجحاف، ليس لأن الرضى هو الذي يبيح جميع الأدوار، وإنما لأن الحاجة إلى القوة دليل على عدم وجود مواءمة طبيعية. إذ إن أولئك الذين يجدون أنفسهم في أدوار تناسب طبيعتهم ليسوا بحاجة للإجبار.

إن الرق، بالنسبة للنظرية السياسية الليبرالية، ظلم لأنه إجبار. أما بالنسبة للنظريات الغائية، فالرق ظلم لأنه يخالف طبيعتنا؛ والإجبار عرض من أعراض الظلم، وليس مصدرًا له. ومن المناسب جدًا القول، في حدود أخلاق الغاية والملاءمة: إن الرق ظلم، وكاد أرسطو أن يقول هذا تقريبًا (ولو أنه لم يفعل).

بل إن أخلاق الغاية والمواءمة هي أكثر تطلبًا في معيارها لبيئة العمل من الأخلاق الليبرالية القائمة على الاختيار والرضى[4]. لننظر في عمل ممل وخطير، كالعمل لساعات طوال في خط تجميع في مصنع لمعالجة الدجاج: هل هذا الشكل من العمل عدل أم ظلم؟

(1) Ibid., Book I, chap. vi [1254b].

(2) Ibid. [1255b].

(3) Ibid., Book I, chap. iii [1253b].

(4) For an illuminating discussion of this point, see Russell Muirhead, **Just Work** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

بالنسبة لليبرتاريين، تعتمد الإجابة على ما إذا كان العمال قد اختاروا طوعًا مبادلة عملهم بالأجر: وإذا كانوا قد فعلوا، فعملهم عدل. بالنسبة لراولز، الأمر سيكون عدلًا إذا كانوا قد بادلوا عملهم طوعًا في ظروف منصفة. بالنسبة لأرسطو، لا الرضى ولا الظروف المنصفة تكفي ليكون الوضع عادلًا، إذ ينبغي أن يكون العمل لائقًا بطبيعة العمال الذين يقومون به. وبعض الوظائف تفشل في هذا الاختبار؛ فتكون خطيرة ومملة وملحة، وغير منصفة بحق البشر. وفي هذه الحالات، يقتضي العدل أن نعمل لإصلاح الوظيفة حتى تكون موافقة لطبيعتنا. وإن لم نفعل، فالعمل سيكون مجحفًا إجحاف الرق.

عربةُ كيسي مارتن

كان كيسي مارتن لاعب غولف محترفًا، يعاني من ساق ضامرة بسبب علة في الدورة الدموية. فيلاقي آلامًا شديدة حين يمشي على قدميه في الملعب، وقد يؤدي ذلك إلى نزيف وكسور. بالرغم من إعاقته، كان مارتن مجيدًا للرياضة. لقد لعب في فريق جامعة ستانفورد عندما كان في الكلية، ثم أصبح لاعبًا محترفًا.

طلب مارتن من البي جي أي (جمعية لاعبي الغولف المحترفين) الإذن لاستخدام عربة غولف أثناء البطولات. ورفضت الجمعية طلبه، مستشهدة بقانونها الذي يمنع استخدام العربات في بطولات المحترفين. أخذ مارتن قضيته إلى المحكمة، وحاج أن قانون الأميركان ذوي الإعاقات (1990) يقتضي تقديم تسهيلات معقولة للأناس المعاقين، بشرط ألا يتسبب التغيير «تحويرًا جذريًا في طبيعة» النشاط محل البحث[1].

قام بعض أهم الوجوه في لعبة الغولف بالشهادة في القضية. فدافع أرنولد بالمر وجاك نيكولوس وكَن فانتوري عن قانون منع العربات. لقد جادلوا أن التعب جزء مهم من بطولة الغولف، ولو أن كيسي مارتن ركب عربة بدل المشي، فستكون له مزيّة جائرة.

(1) PGA Tour v. Martin, 532 U.S. 661 (2001).

انتقلت القضية إلى المحكمة العليا، حيث وجد القضاة أنفسهم أمام سؤال يبدو ظاهريًا أنه سخيف، وأقل من قدرهم وخارج اختصاصهم: «هل من يركب عربة غولف في الملعب هو لاعب غولف؟»[1].

لكن، في الواقع، طرحت القضية استشكالًا في العدالة في صيغة أرسطية عتيقة: فلأجل أن نحكم إن كان لمارتن الحق في استخدام عربة غولف، علينا تحرير طبيعة النشاط محل الخلاف. فهل المشي في الملعب ضروري للعبة، أم عرضي؟ إن كان، كما زعم الاتحاد، المشي وجهًا ضروريًا من وجوه اللعبة، فإن ركوب مارتن لعربة سيكون «تحويرًا جذريًا في طبيعة» اللعبة. لأجل حل سؤال الحقوق، كان على المحكمة أن تحدد غاية، أو الطبيعة الجوهرية، للعبة.

حكمت المحكمة بأغلبية 7 إلى 2 بأن مارتن له حق استخدام عربة غولف. كتب القاضي جون بول ستيفنز عن الأغلبية، محللًا تاريخ لعبة الغولف، وانتهى إلى أن استخدام العربة لا يتعارض مع الطبيعة الضرورية للعبة: «منذ ظهورها، كان جوهر اللعبة هو التسديد: أن تستخدم المضارب لتجعل الكرة تتجه من نقطة البدء إلى الحفرة، بأقل عدد ممكن من الضربات»[2]. أما بالنسبة للزعم القائل إن المشي اختبار للمقدرة البدنية للعب الغولف، فلقد استشهد ستيفنز بشهادة طبيب قام بحساب نتيجته أن المشي للحفر الثماني عشرة يستهلك خمسمائة وحدة حرارية، وهو «أقل من الوحدات الحرارية الموجودة في شطيرة بيغ ماك»[3]. ولأن الغولف «نشاط قليل الجهد، فإن الإجهاد الذي في اللعبة مصدره الرئيس نفسي، إذ يتسبب به التوتر والتحفّز»[4]. وصلت المحكمة إلى أن مراعاة إعاقة مارتن والسماح له بركوب عربة لا يغيران من اللعبة جذريًا، ولا يعطيه مزية مجحفة.

عارض القاضي أنطونين سكاليا هذا، معارضة شديدة، رافضًا فكرة أن تضطلع المحكمة بتحديد الطبيعة الجوهرية للغولف. ليس قصده فقط أن القضاة لا يتمتعون

Ibid., Justice Scalia dissent, at 700. (1)

Ibid., Justice Stevens opinion, at 682. (2)

Ibid., at 687. (3)

Ibid. (4)

بالسلطة ولا الكفاءة لتقرير المسألة، بل التصدي للمقدمة الأرسطية التي ينطوي عليها رأي المحكمة أيضًا: أن من الممكن إدراك غرض، أو طبيعة، اللعبة:

إن القول بأن شيئًا من الأشياء «جوهري» يعني، عادة، أنهُ ضروري لتحقيق غاية من الغايات. ولكن بما أن طبيعة أي لعبة ليست سوى تحقيق المتعة (وهذا هو الفرق بين الألعاب والأنشطة المُنتجة)، فإنه من المحال القول بإن بعض قوانين اللعبة، الاعتباطية، «جوهري»[1].

يقول سكاليا، بما أن قوانين الغولف «اعتباطية تمامًا (كما هو الحال في كل الألعاب)»، فلا أساس للتقويم النقدي للقوانين التي وضعها اتحاد الغولف. ولو لم تعجب هذه القوانين المشجعين، «لأمكنهم سحب رعايتهم (لاتحاد الغولف)». ولكن ليس في طاقة أحد أن يقول إن هذا القانون أو ذاك لا علاقة له بالمهارات التي تهدف الغولف إلى اختبارها.

حجة سكاليا مشكوك فيها على أصعدة عدة: فأولًا، هي تستخف بالرياضات. فلن تجد مشجعًا حقيقيًا يتحدث عن الرياضات على هذه الشاكلة: أنها محكومة بقوانين اعتباطية، لا غاية لها ولا هدف. فلو أن الناس يعتقدون حقًا أن قوانين لعبتهم المفضلة اعتباطية بدل أن تكون مصممة لاستحضار مهارات ومواهب قمينة بالإعجاب، والاحتفاء بها، لشق عليهم المبالاة بنتيجة اللعبة. وستصير الرياضة بذلك مجرد فُرْجة ومصدر متعة، لا موضعًا للتقدير والإعجاب.

وثانيًا، من الممكن جدًا تعليل اعتبارات القوانين المختلفة، والتساؤل عما إذا كانت تعزز أو تفسد اللعبة. هذه التعليلات تجري في كل الأوقات: في مداخلات الراديو، وبين أولئك الذين يحكمون اللعبة. لننظر في الجدل حول دور ضارب الكرة الثابت في البيسبول. بعضهم يقول إنه يحسّن اللعبة من خلال السماح لأفضل الضاربين باللعب، كافيًا الضاربين قليلي المهارة المؤونة. والآخر يقول إنه يُفسد اللعبة من خلال توكيد الضرب وإزالة عناصر التعقيد الاستراتيجي. كلا الموقفين يرتكز على مفاهيم معينة حول البيسبول المثالية: أي مهارات تختبر، وأي مواهب ومناقب تحتفي وتثيب؟

(1) Ibid., Justice Scalia dissent, at 701.

الجدل حول ضارب الكرة الثابت هو في عمقه جدال حول غاية البيسبول؛ مثلما كان جدال التمييز الإيجابي هو جدال حول غرض الجامعة.

أخيرًا، إن سكاليا بإنكاره أن للغولف غاية، يفوّت تمامًا الوجوه التشريفية في الخلاف. ففي النهاية، حول ماذا كان الخلاف الملحمي الذي استمر أربع سنوات على عربة غولف؟ في السطح، كان حول الإنصاف. الجمعية ولاعبو الغولف المشاهير يزعمون أن السماح لمارتن بالركوب سيعطيه مزية غير منصفة، ويرد مارتن أنه بالنظر إلى إعاقته فإن العربة ستجعله على نفس مستوى بقية اللاعبين.

لكن إن كان الرهان هو رهان إنصاف، فهناك حل بسيط واضح: دع جميع اللاعبين يركبون العربة في البطولات. وإذا كان الجميع يركبون عربة، فإن اعتراض الإنصاف سيختفي. لكن هذا الحل بالنسبة لغولف المحترفين، هو الشؤم والبوار، وهو خارج نطاق التفكير أكثر حتى من منح كيسي مارتن استثناء. لماذا؟ لأن الخلاف كان يدور على التشريف والتقدير، أكثر مما يدور على الإنصاف. وبالخصوص رغبة جمعية الغولف ومشاهير اللاعبين أن تعد لعبتهم وتحترم كحدث رياضي.

دعني أوضح الأمر بقدر ما أستطيع من اللطف: إن لاعبي الغولف حساسون إزاء وضع لعبتهم. إذ ليس فيها جري ولا قفز، والكرة دائمًا واقفة. لا أحد يشك أن الغولف لعبة تتطلب مهارة عالية. لكن الشرف والاعتراف الذي يسبغ على كبار لاعبي الغولف يعتمد على اعتبار لعبتهم منافسة رياضية بدنية. فإذا كان لعب اللعبة، والتي يمتازون بها، على ظهر عربة، فسيكون تقديرهم كرياضيين مشكوكًا به أو منقوصًا. وهذا يفسّر الشراسة التي عارض بها بعض لاعبي الغولف المحترفين محاولة كيسي مارتن للحصول على عربة. ها هنا توم كايت، وهو عضو قديم في جمعية لاعبي الغولف المحترفين، في مقالة في النيويورك تايمز:

> **يبدو لي أن أولئك الذين يدعمون حق كيسي مارتن في استخدام عربة يتجاهلون حقيقة أننا نتحدث عن لعبة تنافسية... عن حدث رياضي. ومن لا يعد الغولف الاحترافي لعبة رياضية، هو ببساطة لم يجربها[1].**

Tom Kite, «Keep the PGA on Foot,» **New York Times**, February 2, 1998. (1)

تُقدّم القضية الفيدرالية حول عربة كيسي مارتن، أيًا كان المحق في تحديد الطبيعة الجوهرية للغولف، صورة حية لنظرية أرسطو في العدالة. إن جدالات العدالة والحقوق هي جدالات، بالضرورة، حول غاية المؤسسات الاجتماعية، والمنافع التي تُعطيها، والفضائل التي تشرفها وتجازي عليها. ورغم محاولاتنا القوية لجعل القانون محايدًا حيال هذه الأسئلة، إلا أنه يبدو من المحال تعيين العدالة من دون المجادلة في طبيعة الحياة الصالحة.

الفصل التاسع

بمَ ندين لبعضنا البعض؟
معضلات الولاء

ليس سهلًا على الإطلاق قول «أنا آسف»، فكيف بقولها علنًا، وباسم أمتك. ولقد جلبت العقود الماضية فيضًا من الجدالات المُمِضّة حول الاعتذارات العلنية عن مظالم تاريخية.

اعتذارات وتعويضات

غالبية سياسات الاعتذار الغزيرة تتعلق بالأخطاء التاريخية المُرتكبة إبان الحرب العالمية الثانية. لقد دفعت ألمانيا ما يعادل مليارات الدولارات تعويضات عن الهولوكوست، على شكل دفعات لأفراد ناجين، ولدولة إسرائيل(1). وخلال السنوات قدّم القادة السياسيون الألمان عبارات اعتذار، وقبلوا مسؤولية الماضي النازي بدرجات متفاوتة. في خطاب موجه إلى البوندستاغ(*) عام 1951، زعم المستشار الألماني كونراد أديناور أن «الغالبية العظمى من الألمان استبشعت الجرائم التي جرت لليهود، ولم تشارك بها». ولكنه أقر بأن «الجرائم الفظيعة التي جرت باسم الشعب

(1) Elazar Barkan, **The Guilt of Nations** (New York: W. W. Norton, 2000), offers a good ove - view of post–World War II restitutions and apologies. On German reparations to Israel and Jews, see pp. 3–29. See also Howard M. Sachar, **A History of Israel** (London: Basil Blackwell, 1976), pp. 464–70.

(*) البرلمان الألماني

الألماني، تستدعي تعويضات أدبية ومادية»[1]. وفي عام 2000، اعتذر الرئيس الألماني يوهانس راو، في خطاب ألقاه في الكنيست، عن الهولوكوست، طالبًا «العفو والغفران عما ارتكبه الألمان»[2].

أما اليابان فكانت نافرة من الاعتذار عن الفظاعات التي جرت أيام الحرب. فأثناء ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، سيق عشرات الآلاف من النسوة والفتيات الكوريات والآسيويات إلى بيوت الدعارة، واستخدمن كجوارٍ يمارس معهن الجنود الجنس[3]. ومنذ التسعينيات، واجهت اليابان ضغطًا دوليًا متزايدًا من أجل تقديم اعتذار رسمي، وتعويضات، للاتي دُعين «نساء المتعة». وفي التسعينيات عرض صندوق استثماري خاص تقديم دُفعات للضحايا، وقدم قادة يابانيون اعتذارات محدودة[4]. ولكن أخيرًا في عام 2007، أصرَّ رئيس الوزراء الياباني شينزو آبي أن العسكرية اليابانية ليست مسؤولة عن حمل النسوة على العبودية الجنسية. ردَّ الكونغرس الأميركي على هذا بالتصديق على قرار يحث الحكومة اليابانية على الإقرار رسميًا بدور جيشها في استعباد نساء المتعة، والاعتذار عنه[5].

جدالات الاعتذار الأخرى تتعلق بالمظالم التاريخية إزاء السكان الأصليين. في أستراليا ساد سجال حامٍ في السنوات الأخيرة حيال واجب الحكومة تجاه السكان الأصليين. فمنذ 1910 إلى 1970، تم نزع الأطفال الأصليين ذوي العرق المختلط بالقوة من أمهاتهم (في الغالب كانت الأم من السكان الأصليين، والأب أبيض)، ووضعوا في رعاية أبوين من البيض، أو في مستوطنات. هدفت هذه السياسة إلى

(1) Konrad Adenauer speech to Bundestag quoted in «History of the Claims Conference,» at the official website of the Conference on Jewish Material Claims Against Germany, at www.claimscon.org/? url=history.

(2) Johannes Rau quoted in Karin Laub, «Germany Asks Israel's Forgiveness over Holocaust,» Associated Press, in **The Independent**, February 16, 2000.

(3) Barkan, The Guilt of Nations, pp. 46–64. Hiroko Tabuchi, «Historians Find New Proof on Sex Slaves,» Associated Press, April 17, 2007.

(4) Barkan, **The Guilt of Nations**.

(5) Norimitsu Onishi, «Call by U.S. House for Sex Slavery Apology Angers Japan's Leader,» **New York Times**, August 1, 2007.

إدماج الأطفال في المجتمع الأبيض، والتسريع من زوال الثقافة الأصلية(1). تم تصوير هذه الاختطافات الحكومية المقننة في «رابت-بروف فنس»(*)، وهو فيلم يحكي قصة ثلاث فتيات يهربن في عام 1931 من مستوطنة، ويقطعن مسافة 1,200 ميل ليعدن إلى أمهاتهن.

في عام 1997، وثّقت مفوضية حقوق الإنسان الأسترالية القسوة التي تكبدها «الجيل المسلوب» من السكان الأصليين، وأوصت المفوضية بتحديد يوم سنوي للاعتذار الوطني(2). إلا أن جون هاورد، رئيس الوزراء حينها، عارض إصدار اعتذار رسمي. وأصبحت مسألة الاعتذار حاضرة على الدوام في السياسة الأسترالية. في عام 2008، أصدر رئيس الوزراء المنتخب للتو، كيفن رود، اعتذارًا رسميًا للسكان الأصليين. ومع أنه لم يعد بتعويضات شخصية، إلا أنه وعد بإجراءات لتجاوز العوائق الاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها السكان الأصليون في أستراليا(3).

كذلك في الولايات المتحدة سادت سجالات حول الاعتذارات العلنية والتعويضات في العقود الماضية القريبة. في 1988، وقع الرئيس الأميركي اعتذارًا رسميًا للأميركويابانيين(**)، على إيداعهم معسكرات اعتقال على الساحل الغربي في الحرب العالمية الثانية(4). إضافة إلى الاعتذار، قدّم القانون تعويضات تبلغ 20,000 دولار، لكل ناجٍ من المعسكرات، وأموالًا لنشر ثقافة الأميركويابانيين وتاريخهم. في 1993، اعتذر الكونغرس عن خطأ تاريخي أبعد، هو إسقاط مملكة هاواي المستقلة، قبل قرن من الزمن(5).

---

(1) Barkan, The Guilt of Nations, pp. 245–48; «Australia Apologizes 'Without Qualification,' » Interview with Professor Patty O'Brien, Center for Australian and New Zealand Studies, Georgetown University, on National Public Radio, February 14, 2008.

(*) Rabbit-Proof Fence.(2002)

(2) Barkan, **The Guilt of Nations**.

(3) Tim Johnston, «Australia Says 'Sorry' to Aborigines for Mistreatment,» **New York Times**, February 13, 2008; Misha Schubert and Sarah Smiles, «Australia Says Sorry,» The Age(Melbourne, Australia), February 13, 2008.

(**) الأميركيون من أصل ياباني.

(4) Barkan, **The Guilt of Nations**, pp. 30–45.

(5) Ibid., pp. 216–31.

ربما مسألة الاعتذار الكبرى في الولايات المتحدة تتعلق بإرث الاسترقاق. إن وعد الحرب الأهلية لكل عبد مُحرَّر بالحصول على «أربعين فدانًا من الأرض، وبغلًا»، لم يتحقق أبدًا. في التسعينيات نالت حركة تعويض السود زخمًا جديدًا[1]. وفي كل سنة منذ عام 1989، يقترح النائب جون كونيرز قانونًا لإنشاء مفوضية لدراسة تعويضات للإفريقوأميركان[2]. ومع أن فكرة التعويضات نالت استحسان ودعم العديد من جمعيات الإفريقوأميركان وجماعات الحقوق المدنية، إلا أنها لم تسترعِ الجمهور[3]. ترينا الاستطلاعات أنه في حين أن أغلبية الإفريقوأميركان تستحسن التعويضات، إلا أن 4% من البيض فقط تؤيدها[4].

على الرغم من أنه جرت مماطلة حركة التعويضات، إلا أن السنوات الماضية القليلة جاءت بموجة جديدة من الاعتذارات الرسمية. فلقد اعتذرت في عام 2007، ولاية فرجينيا، والتي كانت أكبر ولاية مالكة للرقيق، فغدت الأولى في الاعتذار عن الرق[5]. وتبعتها ولايات أخرى، منها ألاباما وماريلاند ونورث كارولاينا ونيوجرسي وفلوريدا[6]. وأقر مجلس النواب في 2008 قرارًا يعتذر فيه للإفريقوأميركان عن العبودية، وعن قوانين حقبة جون كرو القاضية بالفصل العنصري التي استمرت إلى منتصف القرن العشرين[7].

(1) Ibid., pp. 283–93; Tamar Lewin, «Calls for Slavery Restitution Getting Louder,» **NewYork Times**, June 4, 2001.

(2) On Rep. John Conyers's bill to study reparations, see www.conyers.house.gov/index.cfm?FuseAction=Issues.Home&Issue_id=06007167-19b9-b4b1-125c-df3de5ec97f8..

(3) Walter Olson, «So Long, Slavery Reparations,» **Los Angeles Times**, October 31, 2008, A19.

(4) Survey research by Michael Dawson, reported in Harbour Fraser Hodder, «The Price of Sla - ery,» **Harvard Magazine**, May–June 2003, pp. 12–13; see also Alfred L. Brophy, «The Cultural War over Reparations for Slavery,» **DePaul Law Review** 53 (Spring 2004): 1201–11.

(5) Wendy Koch, «Virginia First State to Express 'Regret' over Slavery,» **USA Today**, February 26, 2007, p. 5A. On slaveholding population of Virginia and other states, see Christine Vestal, «States Lead Slavery Apology Movement,» Stateline .org, April 4, 2008, at www.stateline.org/live/details/story? contentId =298236.

(6) Vestal, «States Lead Slavery Apology Movement.» See also «Apologies for Slavery,» State Legislatures, June 2008, p. 6.

(7) = Darryl Fears, «House Issues an Apology for Slavery,» **Washington Post**, July 30, 2008, p.

هل على الأمم أن تعتذر عن أخطاء تاريخية؟ للإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نفكر في أسئلة صعبة جدًا حيال المسؤولية الجماعية ودعوى الاجتماع.

إن المسوغات الأساسية للاعتذارات العمومية هي تشريف ذكرى أولئك الذين عانوا الظلم على أيدي (أو باسم) المجتمع السياسي، والإقرار بالآثار القائمة لهذا الظلم على الضحايا وعلى ذرياتهم، والتكفير عن خطايا أولئك الذين ارتكبوا الظلم أو لم يردّوه. باعتبار الاعتذارات الرسمية بوادر علنية، يمكنها أن تساعد على تضميد جراحات الماضي، وتقديم أساس أخلاقي وسياسي للمصالحة. ويمكن تسويغ التعويضات، والأشكال الأخرى من الإصلاحات المالية، على أساس مشابه: أنها تعبير مادي عن الاعتذار والتكفير. كذلك تساعد في التخفيف من آثار الظلم الذي يوقع على الضحايا أو ورثتهم.

مدى كون هذه الاعتبارات قوية بما يكفي لتسويغ الاعتذار، يعتمد على الظروف. في بعض الحالات، قد تؤدي محاولة الحصول على اعتذارات علنية أو تعويضات إلى مضار تفوق المنافع؛ من خلال تأجيج عداوات قديمة، أو تقوية خصومات تاريخية، أو ترسيخ شعور المظلومية، أو توليد الأحقاد. وهي المخاوف التي يعبر عنها مناوئو الاعتذارات العلنية. سؤال هل الاعتذار أو التعويض، مع وضع كل الأمور في الاعتبار، سيؤدي لشفاء أو لإضرار مجتمع سياسي هو أمر معقد راجع للاجتهاد السياسي؛ وستختلف الإجابة من حالة إلى أخرى.

هل علينا التكفير عن آثام أسلافنا؟

لكن أريد أن أركز على حجة أخرى يستخدمها عادة معارضو الاعتذار عن المظالم التاريخية؛ وهي حجة مبدئية، لا تعتمد على ملابسات الموقف. هي حجة أن الناس في هذا الجيل يجب ألا يعتذروا عن أخطاء قامت بها الأجيال السالفة (ولن يقدروا لو أرادوا)[1]. فالاعتذار عن مظلمة هو، في المُحصِّلة، تحمل لمسؤوليتها. ولا تستطيع

= A3; House Resolution 194: «Apologizing for the Enslavement and Racial Segregation of African-Americans,»Congressional Record House 154, no. 127 (July 29, 2008): 7224–27,

(1) For an insightful analysis of this issue, see David Miller, **National Responsibility and Global Justice** (New York: Oxford University Press, 2008), pp. 135–62.

أن تعتذر عن شيء لست مسؤولًا عنه. فكيف يمكنك أن تعتذر عن شيء جرى قبل أن تولد؟

لقد أعطى جون هاورد، رئيس الوزراء الأسترالي، هذا المسوّغ لرفض إصدار اعتذار رسمي للسكان الأصليين: «لا أعتقد أن الجيل الحالي من الأستراليين يجب أن يعتذر رسميًا، ويأخذ على عاتقه مسؤولية الأفعال التي قام به الجيل السابق»(1).

حجة شبيهة قيلت في السجال الأميركي حول التعويضات الاسترقاق. انتقد هنري هايد، وهو نائب جمهوري، فكرة التعويضات على هذا الأساس: «لم أمتلك عبدًا قط، ولم أضطهد أحدًا. ولم أدر أن عليَّ أن أدفع الثمن عن شخص [امتلك عبيدًا] قبل أن أولد بأجيال»(2). كذلك عبّر والتر إي وليامز، وهو اقتصادي إفريقوأميركي يعارض التعويضات، عبّر عن رؤية شبيهة: «لو أن الحكومة تحصل على أموالها من بابا نويل أو جنية الأسنان، لكان الأمر رائعًا. لكن الحكومة تأخذ الأموال من المواطنين، ولا يوجد اليوم مواطن على قيد الحياة، مسؤول عن الاسترقاق»(3).

يُثير أخذ ضرائب من مواطني اليوم لدفع تعويضات عن خطأ جرى في الماضي مشكلة خاصة. لكن المشكلة نفسها تبرز في سجالات الاعتذار التي لا تتضمن تعويضًا ماليًا.

المُعتبر، في حالة الاعتذارات، الفكرة فقط. والفكرة ذات الخطر هي فكرة الإقرار بالمسؤولية. بمقدور الجميع التحسّر من مظلمة؛ لكن من تورط بها، بشكل من الأشكال، وحسب، بوسعه الاعتذار عنها. لقد استوعب نقاد الاعتذارات، عن حق، الخطر؛ ورفضوا فكرة أن بوسع الجيل الراهن تحمّل المسؤولية الأخلاقية لآثام أسلافهم.

عندما ناقش المجلس التشريعي لولاية نيوجرسي مسألة الاعتذار عام 2008،

(1) Gay Alcorn, «The Business of Saying Sorry,» **Sydney Morning Herald**, June 20, 2001, p. 17.

(2) Henry Hyde quoted in Kevin Merida, «Did Freedom Alone Pay a Nation's Debt?,» **Washington Post**, November 23, 1999.

(3) Williams quoted in Lewin, «Calls for Slavery Restitution Getting Louder.»

سأل عضو جمهوري، «منْ مِنَ الأحياء اليوم مذنب بجرم امتلاك عبيد، بالتالي بوسعه الاعتذار عن الذنب؟». الإجابة الجلية، في نظره، لا أحد: «إن سكان نيوجرسي اليوم، حتى أولئك الذين يرجع نسبهم إلى... مالكي عبيد، لا يتحملون جريرة جماعية، ولا مسؤولية، في الأحداث التي لم يقوموا هم أنفسهم بها»[1].

وكذلك، عندما أراد مجلس النواب الأميركي التصويت على اعتذار عن الرق والفصل العنصري، قارن ناقد جمهوري الإجراء بأنه كالاعتذار عن أفعال قام بها «جد جد جد جدك»[2].

الفردية الأخلاقية

ليس من السهل صرف النظر عن الاعتراض الرئيس على الاعتذارات الرسمية. إنه يقوم على فكرة أننا مسؤولون عن أفعالنا فقط، لا عن أفعال الآخرين، ولا الأحداث التي خارج نطاقنا. فلسنا مسؤولين عن آثام آبائنا أو أجدادنا، وكذلك مواطنينا وبني جلدتنا.

لكن هذا تصوير سلبي للمسألة. إن للاعتراض الرئيس على الاعتذارات الرسمية ثقل لأنه يستجلب فكرة أخلاقية جذابة وقوية، تلك التي ندعوها «الفردية الأخلاقية». لا تفترض مبادئ الفردية الأخلاقية أن الناس أنانيون، إنما هي دعوى حيال معنى أن تكون حرًّا. بالنسبة للفردي أخلاقيًا: أن أكون حرًّا، يعني أن أكون ملزمًا بالأشياء التي أخذتها، طوعًا، على عاتقي؛ وكل ما أدين به للآخرين، أدين به بموجب فعل من أفعال الرضى: إما باختيار، أو وعد، أو اتفاق، قمت به، سواء أكان ضِمنًا أم صراحة.

إن فكرة أن مسؤولياتي محدودة بتلك التي أخذتها على نفسي، هي فكرة مُحرِّرة ومبرِّئة. إنها تفترض أننا، بصفتنا فاعلين أخلاقيًا، أحرار ومستقلون، غير مقيّدين بروابط أخلاقية قبْليّة، قادرون على اختيار الغايات بأنفسنا، فلا نتركها للعادات

(1) Tom Hester, Jr., «New Jersey Weighs Apology for Slavery,» **Boston Globe**, January 2, 2008.

(2) Darryl Fears, «Slavery Apology: A Sincere Step or Mere Politics?,» **Washington** Post, August 2, 2008.

أو التقاليد أو الوراثة، بل حرية الاختيار، لكل فرد، هي المصدر الوحيد للتكاليف والواجبات.

لك أن ترى كيف أن هذه الرؤية للحرية لا تترك سوى فسحة صغيرة للمسؤولية الجماعية، أو لواجب حمل عبء المظالم التاريخية التي ارتكبها أسلافي. فلو أني وعدت جدي أن أدفع ديونه أو أن أعتذر عن أخطائه، لكان هذا شيئًا معتبرًا؛ إذ إن واجبي في تنفيذ التعويض سيكون واجبًا مؤسسًا على الرضى، وليس واجبًا ناشئًا عن هوية جماعية ممتدة عبر الأجيال. بغياب وعد كهذا، لا يتصور الفردي أخلاقيًا وجود أي واجب للتكفير عن آثام الأسلاف. فبالنهاية هي آثامهم، لا آثامي.

إن صحت الرؤية الأخلاقية الفردية، صحَّ رأي نقاد الاعتذارات الرسمية: أننا نحن لا نحمل أخلاقيًا وزر أخطاء أسلافنا. لكن خطر هذه الرؤية لا يتوقف على الاعتذارات والمسؤولية الجماعية. بل إن الرؤية الفردية للحرية تظهر في العديد من نظريات العدالة في السياسية المُعاصرة. إن كان هذا المفهوم للحرية فاسدًا، وهكذا أظنه، فعلينا أن نعيد النظر في بعض السمات الأساسية لحياتنا العامة.

إن مفاهيم الرضى وحرية الاختيار، كما رأينا، تبدو بارزة للعيان في السياسية المعاصرة، وكذلك في النظريات الحديثة للعدالة. لنرجع القهقرى وننظر كيف تؤثّر مفاهيم الاختيار والرضى في افتراضاتنا الراهنة.

أتتنا أبكر صيغ الذات المُختارة من جون لوك. فلقد حاج أن الحكومة الشرعية يجب أن تقوم على الرضى. لِمَ؟ لأننا كائنات حرة ومستقلّة، ولسنا خاضعين لسلطة أبوية أو حق إلهي للملوك. وبما أننا «بالطبع أحرار ومتساوون ومستقلون؛ فلا أحد يمكن إخراجهُ من هذا، وإخضاعه لسلطة إنسان آخر، من دون رضاه»[1].

وبعد مرور قرن قدم إيمانويل كانط صيغة أقوى للذات المُختارة. جادل كانط، إزاء الفلاسفة النفعيين والتجربيين، أنه ينبغي علينا أن نرى أنفسنا أكبر من مجرد حزمة من الخيارات والشهوات. أن أكون حرًا يعني أن أكون مستقلًا، وأن أكون مستقلًا يعني أن

(1) John Locke, **Second Treatise of Government** (1690), sec. 95, in John Locke, **Two Treatises of Goverment**, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 3rd ed., 1988).

أكون محكومًا بقانون من وضعي. إن الاستقلال الكانطي أكثر إلحاحًا من مجرد الرضى. عندما أُريد قانونًا أخلاقيًّا، لا أختاره ببساطة وفقًا لأهوائي أو ولاءاتي الطارئة؛ بل أتخلى عن ارتباطاتي ومصالحي الخاصة، وأريده باعتباري مشاركًا في العقل العملي المحض.

تبنَّى جون راولز، في القرن العشرين، مفهوم كانط في الذات المستقلة، وبنى عليه في نظريته للعدالة. لاحظ راولز، مثلما لاحظ كانط، أن الخيارات التي نتخذها غالبًا تعكس طوارئ اعتباطية أخلاقيًا. فخيار شخص أن يعمل في عمل رديء، على سبيل المثال، يعكس حاجات اقتصادية ملحة، لا اختيارًا حرًا أصيلًا. لذا إذا أردنا أن يكون المجتمع توافقًا تطوعيًا، فلا يجب أن نبنيه على الرضى الفعلي، بل علينا أن نسأل عن مبادئ العدالة التي سنتفق عليها لو أننا نحينا مصالحنا وميزاتنا الخاصة جانبًا، واخترنا خلف ستار من الجهل.

تشترك فكرة كانط في الإرادة المستقلة وفكرة راولز عن الاتفاق الافتراضي خلف ستار من الجهل، في هذا: كلتاهما ترى الفاعل الأخلاقي مستقلًا عن أهدافه وارتباطاته. عندما نُريد القانون الأخلاقي (كانط)، أو نختار مبادئ العدالة (راولز)، نفعله من دون الاستناد إلى الأدوار والهويات التي لنا في العالم، تلك التي تميزنا كأفراد.

إن كان علينا، إذا أردنا التفكير بالعدالة، التجرد من هوياتنا الخاصة؛ فإنه من الصعب القول إن على الألمان اليوم عبئًا استثنائيًا للتعويض عن الهولوكوست، أو إن على أميركيي هذا الجيل مسؤولية مميزة لتدارك مظالم الرق والتفريق العنصري. لماذا؟ لأنه ما إن ننحي هويتنا كألمان أو كأميركان، ونرى نفسنا كذات حرة ومستقلة؛ لا يكون هناك أساس لقول إن واجبي لإصلاح هذه المظالم التاريخية أكبر من واجب أي أحد آخر.

إن تصور الأفراد كذوات حرة ومستقلة له أثر ليس في أسئلة المسؤولية الجماعية العابرة للأجيال وحسب، بل كذلك له أثر أبعد: إن التفكير بالفاعل الأخلاقي بهذه الطريقة يحمل تبعات على الطريقة التي نفكر فيها بالعدالة في العموم. إن فكرة أننا ذوات مختارة مستقلة تدعم فكرة أن مبادئ العدالة، والتي تُعرِّف الحقوق، يجب ألا تقوم على أي مفهوم أخلاقي أو ديني مخصوص. بل يجب أن تكون محايدة حيال التصورات المتبارية للحياة الصالحة، قدر الإمكان.

هل يجب أن تكون الحكومة محايدة أخلاقيًا؟

فكرة أن الحكومة عليها أن تحاول قدر الإمكان أن تكون محايدة إزاء معنى الحياة الصالحة هي نزوح عن المفاهيم العتيقة عن السياسية. إن غاية السياسية، عند أرسطو، ليس تسهيل التبادلات التجارية وتوفير أمن مشترك فقط؛ بل كذلك تثقيف الشخصية، وخلق مواطنين صالحين. هكذا تكون حجج العدالة، حتمًا، حججًا في طبيعة الحياة الصالحة. قال أرسطو: «قبل أن يمكننا [التحقيق] في طبيعة الدستور الأمثل، ينبغي علينا أولًا تحديد طبيعة الحياة الأفضل. وما دام هذا الأمر مُستغلقًا، ستكون طبيعة الدستور الأمثل كذلك مُستغلقة»[1].

اليوم، تبدو فكرة أن السياسة هي تثقف بالفضيلة، تبدو لبعضهم غريبة، بل خطيرة. فمن له الحق في القول ما هي الفضيلة؟ وماذا إن اختلف الناس؟ وإذا كان القانون يهدف إلى تعزيز قيم أخلاقية ودينية معينة، ألا يفتح هذا السبيل للتعصّب والإكراه؟ عندما نفكر في الدول التي تحاول إشاعة وتعزيز الفضيلة، لا يخطر لنا، أول ما يخطر، المدينة الأثينية؛ بل الأصولية الدينية، في الماضي والحاضر: رجم الزاني، والبرقع الإلزامي، ومحاكمات السحرة في سَالِمْ، وهلّم جرًا.

بالنسبة لكانط وراولز، نظريات العدالة التي تقوم على تصور معين للحياة الصالحة، سواء أكان تصورًا دينيًا أم علمانيًا، هي نظريات متعارضة مع الحرية. فبفرض قيم معنية على الآخرين، تفشل هذه النظريات في احترام الأشخاص بصفتهم ذواتًا حرة مستقلة، قادرة على تمييز غاياتها وأهدافها. إذًا حرية الاختيار، والدولة المحايدة، هما أمران متلازمان: فلأننا، بالضبط، ذوات حرة ومستقلة، نحتاج إطارًا للحقوق يكون محايدًا إزاء الغايات، يمتنع عن الانحياز في الخلافات الأخلاقية والدينية، ويترك للمواطنين الحرية في اختيار القيم التي يشاءون.

قد يعترض بعضهم أنه لا توجد نظرية في العدالة والحقوق بمقدورها أن تكون محايدة أخلاقيًا. وعلى صعيد من الأصعدة، هذا حق؛ فليس كانط وراولز من أصحاب النسبية الأخلاقية. وفكرة أن على الأشخاص أن يختاروا، بحرية،

(1) Aristotle, **The Politics**, Book VII, 1323a, translated by Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946).

غاياتهم بأنفسهم، هي فكرة أخلاقية قوية بذاتها. لكنها لا تبوح لك بالطريقة التي يجب أن تعيش حياتك وفقها. إنها تقتضي فقط، مهما كانت الغاية التي ستسعى لها، أن تسعى لها من دون المساس بحق الآخرين بفعل المثل. إن إغواء الإطار المحايد يكمن، بالتحديد، في إحجامه عن تقرير طريقة مستحبة للعيش، أو مفهوم عن الخير.

لا ينكر كانط وراولز أنهما يقدمان قيمًا أخلاقية معينة؛ خصومتهما هي مع نظريات العدالة التي تشتق الحقوق من مفهوم ما للخير. والنفعية هي إحدى هذه النظريات؛ إذ إنها ترى أن الخير هو تعظيم اللذة أو الرفاه، وتتساءل أيُّ نظام حقوقي أدعى لتحقيق هذا. فيما يقدم أرسطو نظرية شديدة المباينة للخير؛ فليس هو تعظيم اللذة؛ بل تحقيق طبيعتنا، وتنمية ملكاتنا الإنسانية المُميِّزة. إن طريقة التفكير التي يتبعها أرسطو هي طريقة غائية، تنطلق من مفهوم معين لصلاح الإنسان.

وهذه طريقة في التفكير يأباها كانط وراولز. إنهما يحاجّان أن الحق يسبق الخير، وأن المبادئ التي تحدد واجباتنا وحقوقنا، يجب ألا تُقام على مفهوم معين للحياة الخيّرة. لقد تحدث كانط عن «الخلط الذي يقع فيه الفلاسفة بخصوص المبدأ الأعلى للأخلاق»؛ لقد ارتكبوا خطأ «تكريس تحقيقاتهم الأخلاقية بالكامل في تعريف المفهوم الأعلى للخير»، ثم حاولوا جعل هذا الخير «أساسًا مُحددًا للقانون الأخلاقي»[1]. وهذا، عند كانط، قلب للأمور. وكذلك متعارض مع الحرية. فإن كنا نرى أنفسنا كائنات مستقلة، ينبغي علينا أولًا إرادة القانون الأخلاقي. وبعد أن نصل إلى المبدأ الذي يُقرر واجباتنا وحقوقنا، يكون بمستطاعنا السؤال عن أي من مفاهيم الخير تتوافق معه.

يقوم راولز بما يشبه هذا حِيال مبادئ العدالة: «إن حريات المواطنة المتساوية لا يمكن أن تكون مُحْكمة إذا أُسست على مبادئ غائية»[2]. من السهل تَبيُّن أن إسناد الحقوق على حسابات نفعية يجعلها في وضع هشّ. فلو أن السبب الوحيد لاحترام

(1) Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason** (1788), translated by Lewis White Beck (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1956), pp. 66–67.

(2) John Rawls, **A Theory of Justice** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), sec. 33, p. 211.

حقي في الحرية الدينية يتعلق بتعزيز السعادة العمومية، فماذا سيحدث إن جاء يوم كرهت فيه الأغلبية ديانتي وأرادت حظرها؟

لكن النظريات النفعية للعدالة ليست هي وحدها عرضة لسهام راولز وكانط؛ فلو كان الحق سابقًا على الخير، فإن رؤية أرسطو للعدالة، كذلك، خاطئة. فالتفكير بالعدالة، عند أرسطو، هو تفكير ينطلق من غاية، أو طبيعة، الخير المراد. ولأجل التفكير في تدبير سياسي عادل، ينبغي أن نستخلص طبيعة الحياة الخيّرة. وليس في مستطاعنا صياغة دستور عادل حتى نتبين الطريقة المثلى للعيش. إنما يعترض راولز على هذا: «بنية المذاهب الغائية ليست بشيء: فمنذ البداية تقوم بالربط بين الحق والخير، ربطًا خاطئًا. إذ لا يجب أن نحاول إعطاء شكل لحياتنا بالنظر إلى الخير وقد عُرِّف بمستقل عنها»[1].

العدالة والحُرّية

مكمن الخطر في هذه المناظرة يجاوز السؤال المُجرَّد حول كيف يجب أن نُفكّر بالعدالة. إن المناظرة إزاء أولوية الحق على الخير هي، في جوهرها، مناظرة حول معنى الحرية الإنسانية. يأبى كانط وراولز غائية أرسطو لأنها لا تبقي لنا، كما يبدو، مكانًا لاختيار ما نراه خيرًا بأنفسنا. ومن الهيّن رؤية لما تسبب نظرية أرسطو هذه المخاوف. فهو يرى العدالة أنها مسألة توفيق بين الأشخاص وبين الغايات أو الأدوار التي تتوافق وطبيعتهم. إنما نحن ننزع إلى رؤية العدالة كمسألة اختيار، لا توافق.

حجة راولز في تقديم الحق على الخير تعكس المعتقد القائل إن «الشخص الأخلاقي هو فاعل ذو غايات اختارها»[2]. وكفاعلين أخلاقيًا نمتاز بقدرتنا على الاختيار، لا بطبيعة غاياتنا: «ليست خياراتنا ما يميز طبيعتنا»، بل إطار الحقوق الذي سنختاره إذا تجردنا من غاياتنا؛ «فالذات تسبق الغايات التي تُقررها؛ فحتى الغاية المُسيطرة يجب تُختار من بين العديد من الخيارات... ولذا علينا أن نقلب العلاقة بين الحق والخير، تلك التي تراها المذاهب الغائية، ونجعل الأسبقية للحق»[3].

(1) Ibid., sec. 84, p. 560.
(2) Ibid., sec. 85, p. 561.
(3) Ibid., sec. 84, p. 560.

فكرة أن العدالة ينبغي أن تكون محايدة إزاء مفاهيم الحياة الخيِّرة تعكس مفهومًا عن الأشخاص كذوات حُرة مُخيَّرة، غير مُقيّدة بروابط أخلاقية قَبْليّة. هذه الأفكار، إذا نُظر إليها جملة، هي خصائص الفكر الليبرالي السياسي الحديث. لا أقصد بليبرالي ما هو نقيض لمحافظ، كما هو مستخدم في السجال السياسي الأميركي. في الحقيقة، إحدى السمات المُميِّزة للسجال السياسي الأميركي هي أن قيم الدولة المُحايدة والذات الحرة المُخيَّرة يمكن إيجادها عبر الطيف السياسي. وأغلب الجدال الذي يجري حيال الدولة والسوق، هو جدال عن الطريقة الأمثل لتمكين الأفراد من نُشدان غاياتهم.

الليبراليون المساواتيون يُفضّلون حريات مدنية وحقوقًا اجتماعية واقتصادية أساسية؛ حق التأمين الصحي، والتعليم، والتوظيف، والدخل الآمن، وهكذا. ويحاجّون أن تمكين الأفراد من نشدان أغراضهم وغاياتهم يتطلب أن تضمن الحكومة الظروف المادية لخيار حر فعلًا. ومنذ أيام «العقد الجديد»، حاجّ دعاة دولة الرفاه الأميركية باسم الحقوق الفردية وحرية الاختيار، أكثر مما فعلوا حيال التضامن الاجتماعي والواجب المُشترك. عندما أطلق فرانكلين دي روزفلت برنامج الضمان الاجتماعي في 1935، لم يقدمه على أنه تعبير عن الواجب المتبادل للمواطنين حيال بعضهم، وإنما صممه ليكون شبيهًا بخطة تأمين من القطاع الخاص، تمولها «مساهمات» من الرواتب والأجور، لا عوائد الضرائب[1]. وعندما وضع، عام 1944، خطة لدولة الرفاه الأميركية، دعاها «وثيقة للحقوق الاقتصادية». وبدل أن يقدم لها مسوغًا اجتماعيًا، أكد أن هذه الحقوق ضرورية «للحقوق الفردية الحقيقية»، مضيفًا أن «الفقراء ليسوا أحرارًا»[2].

من جهتهم، حاج الليبرتاريون (هم الذين ندعوهم عادة «محافظين» في السياسة المعاصرة، على الأقل في الشؤون الاقتصادية) لأجل دولة محايدة تحترم الحقوق الفردية (قال الفيلسوف الليبرتاري روبرت نوزيك إن الدولة يجب تكون «محايدة، كُل

(1) For elaboration of this point, see Michael J. Sandel, **Democracy's Discontent** (Ca - bridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 280–84; also James Holt, «The New Deal and the American Anti-Statist Tradition,» in John Brae-man, Robert H. Bremner, and David Brody, eds., **The New Deal: The National Level** (Columbus: Ohio State University Press, 1975), pp. 27–49.

(2) Franklin D. Roosevelt, «Message to Congress on the State of the Union,» January 11, 1944, in **Public Papers and Addresses**, vol. 13, pp. 40–42.

الحياد، بين مواطنيها»)[1]. لكنهم اختلفوا مع المساواتيين في السياسات التي تقتضيها هذه القيم. وباعتبارهم نقاد «دعه يعمل» لدولة الرفاه، دافع الليبرتاريون عن السوق الحر وجادلوا أن للناس حق الاحتفاظ بالمال الذي يجنونه. يتساءل باري غولدواتر، وهو ليبرتاري محافظ ومرشح رئاسي جمهوري عام 1964: «كيف يمكن أن يكون الإنسان حرًا حقًا، إن كانت ثمرات عمله تُعامل ليس باعتبارها حقًا يتصرف به كيف يريد، بل باعتبارها جزءًا من ثروة مشتركة عمومية؟»[2]. إن الدولة المحايدة، في نظر الليبرتاريين، تتطلب حريات مدنية، ونظامًا صارمًا لحقوق الملكية الخاصة. ويرون أن دولة الرفاه لا تُمكّن الأفراد من اختيار غاياتهم، بل تفرض عليهم غاية لأجل مصلحة الآخرين.

نظريات العدالة التي تتطلع للحياد، سواء أكانت مساواتية أم ليبرتارية، لها جاذبية قوية؛ لأنها تقدم أملًا في أن تتفادى السياسية والقانون التورط في الخلافات الأخلاقية والدينية التي تزخر بها المجتمعات التعددية، وتعبِّر عن مفهوم مُسْكِر للحرية الإنسانية يجعلنا مُبدعين للواجبات الأخلاقية التي تُقيدنا.

لكن، على الرغم من هذه الجاذبية، فإن هذه الرؤية للحرية فاسدة؛ وكذلك التطلع إلى إيجاد مبادئ للعدالة تكون محايدة إزاء المفاهيم المتبارية للحياة الخيِّرة.

على الأقل هذا هو الاستنتاج الذي انتهيت إليه. فبعد أن تصديت لهذه الحجج الفلسفية التي وضعتها أمامكم، ورأيت الدور الذي قامت به هذه الحجج في الحياة العام، وجدت أن حرية الاختيار - حتى في ظل ظروف منصفة - ليست كافية لتكون أساسًا لمجتمع عادل. وكذلك بدت لي محاولة إيجاد مبادئ محايدة للعدالة، محاولة عقيمة؛ فليس من الممكن، في كل الأحوال، تعريف الحقوق والواجبات من دون تناول مسائل أخلاقية أصيلة؛ وحتى إن أمكن، فليس هذا بالمُستحسن. سأحاول الآن شرح لما هذا.

(1) Robert Nozick, **Anarchy, State, and Utopia** (New York: Basic Books, 1974), p. 33.

(2) Barry Goldwater, **The Conscience of a Conservative** (1960; Washington, D.C.: Regnery, Gateway edition, 1990), pp. 52–53, 66–68.

دعاوى الجماعة

في جاذبية المفهوم الليبرالي للحرية، يكمن ضعفه. فنحن إن رأينا أنفسنا ذواتًا حرة ومستقلة، لا تقيدنا روابط أخلاقية لم نخترها؛ فليس بطاقتنا فهم الواجبات الأخلاقية والسياسية الكثيرة التي نقرها عادة، بل ونجلها. وهي تشمل واجبات التضامن والولاء، والذاكرة التاريخية والإيمان الديني؛ وكل الدعاوى الأخلاقية، التي تنشأ عن الجماعات والتقاليد، وتُشكل هويتنا. وإن لم نر أنفسنا ذواتًا مُقيّدة، متحملين دعاوى أخلاقية لم نقبلها بإرادتنا؛ فإنه يصعب جدًا فهم هذه الجوانب من حياتنا الأخلاقية والسياسية.

في الثمانينيات، بعد عقد من تعبير كتاب راولز «**نظرية في العدالة**» عن التجسيد الفلسفي الكامل لليبرالية الأميركية، تحدى الكثير من النقاد (وكنت فيهم) مثال الذات المُخيَّرة الطليقة، على غرار ما عرضته قبل قليل. لقد رفضوا دعوى أولوية الحق على الخير، وقالوا باستحالة التفكير بالعدالة مجردة من الغايات والارتباطات. وقد صاروا يعرفون باسم النُقّاد «الجماعاتيين» لليبرالية المُعاصرة.

لم يرتح أغلب هؤلاء النُقاد لهذا المُسمى، لأنه يوحي بأنهم نسبيون، يعتقدون أن العدالة هي ما تقرره جماعة مخصوصة. لكن هذا القلق يشير لحقيقة مهمة: يمكن لقيود الجماعة أن تكون غاشمة. لقد وُجِدت الحرية الليبرالية لتكون ترياقًا للنظريات السياسية التي تترك الأشخاص إلى مصائر تقررها الطبقة أو الطائفة، أو الظرف أو الرُتبة، أو العادة أو التقليد أو الوضع الموروث. كيف يمكن إقرار وزن أخلاقي للجماعة إذًا، وفي الوقت نفسه إتاحة متسع للحرية الإنسانية؟ وإذا كان يمكن الاستغناء عن المفهوم الطوعي للفرد ـ ما دامت كل الواجبات ليست نتاج إرادتنا ـ فكيف لنا أن نرى أنفسنا مرتبطين، وفي الوقت نفسه، أحرارًا؟

كائنات قَصَّاصة

يقدِّم ألسدير ماكنتاير إجابة بليغة عن هذا السؤال. يعطينا، في كتابه «**خلف الفضيلة**»(*) (1981)، بيانًا عن الطريقة التي ننتهي بها نحن، بصفتنا فاعلين أخلاقيًّا،

(*) صدرت ترجمته عن المنظمة العربية للترجمة بعنوان: «**بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**».

إلى أغراضنا وغاياتنا. وعوضًا عن المفهوم الطوعي عن الذات، يطرح ماكنتاير مفهومًا سرديًا. إن الكائنات البشرية هي كائنات قصّاصة. ونحن نعيش حياتنا كأنها التماس لسردية: «حتى أجيب عن سؤال: ما الذي يجب أن أفعله؟ لا بد لي من الإجابة عن سؤال يسبقه: ما هي القصة، أو القصص، والتي أجد نفسي جزءًا منها؟»[1].

أبصر ماكنتاير أن جميع السرديات الحياة تتسم بصفة غائية معيّنة. وهذا لا يعني أن لها غرضًا أو غاية لازبة مفروضة من سلطة خارجية ما؛ فلا تعارض بين الغائية والتقلب: «فمثل شخصيات في عمل خيالي لا ندري ما الذي سيحدث في الآتي، ومع ذلك لحياتنا شكل معين ينعكس على مستقبلنا»[2].

فأن تعيش يعني أن تعمل على التماس سردية تتصف بالوحدة أو الاتساق. وعندما تواجهنا سبل مُتعارضة، نحاول التوصل إلى السبيل الذي يتناسب مع حياتنا، جملة، والأشياء التي نكترث بها. إن التدبر الأخلاقي هو تأويل قصة حياتي أكثر مما هو ممارسة لإرادتي؛ إنه يستلزم الاختيار، ولكن الاختيار ناتج عن التأويل؛ وليس عن مطلق الإرادة. وفي أي لحظة، قد يرى الآخرون، بوضوح أكثر مني، أي السبل، من تلك التي أمامي، تليق بحياتي. وقد أقول، بعد تأمل، إن صديقي أعلم مني بنفسي. وهذا التفسير السردي للفاعلية الأخلاقية يتصف بأنه يسمح بهذه الإمكانية.

كذلك يبيّن كيف أن التدبر الأخلاقي يستلزم تفكيرًا في قصص الحياة الكبرى التي تشكّل حياتي جزءًا منها. وكما قال ماكنتاير، «لست أستطيع أن أسعى إلى الخير، أو أن أقوم بالفضائل، بصفتي فردًا وحسب»[3]. ولست أستطيع أن أفهم سردية حياتي، ما لم أستوعب القصص التي أجد نفسي فيها. إن الجانب السردي، أو الغائي، بالنسبة إلى ماكنتاير (كما هو بالنسبة إلى أرسطو)، للتفكير الأخلاقي مربوط بالانتساب والانتماء.

جميعنا يتصدى للظروف باعتباره حاملًا لهوية اجتماعية معينة: إني ابن

---

(1) Alasdair MacIntyre, **After Virtue** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), p. 201.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 204.

أحدهم، وابن عم أحدهم أو خاله؛ إني مواطن هذه المدينة أو تلك، منتسب لهذه الحرفة أو تلك المهنة؛ من هذه العشيرة، وهاته القبيلة، وتلك الأمة. وعليه، ما هو خير لي هو خير لمن هو متصف بأحد هذه الأدوار. كذلك أرثُ من ماضي أسرتي أو مدينتي أو قبيلتي أو أمتي، ديونًا وتركات وواجبات وآمالًا مشروعة. وهذه تؤلف معطيات حياتي، ونقطة انطلاقي الأخلاقية. وهي التي تعطي حياتي، إلى حد كبير، طابعًا أخلاقيًا[1].

يقر ماكنتاير، على الفور، أن التفسير السردي متعارض مع الفردية الحديثة: «ففي منظور الفردية: إني أكون، ما أقرر أن أكونه»؛ وفي منظورها أن التفكير الأخلاقي يقتضي التنحي أو التجرد من الهويات والارتباطات: «لا يمكن أن أكون مسؤولًا عما تفعله بلادي أو ما فعلته سابقًا ما لم أختر ضمنيًا أو صراحة تحمل هذه المسؤولية. كهذه الفردية تظهر في الأميركيين المعاصرين الذين يتنكرون لأي مسؤولية لمخلفات الرق على الأميركيين السود، قائلين: لم نمتلك يومًا عبيدًا»[2] (عليَّ أن أذكر أن ماكنتاير كتب هذا قبل عقدين من الزمن من تصريح النائب هنري هيد بنفس هذا الكلام في معارضته للتعويضات).

يُقدم ماكنتاير مثلًا آخر، «الشاب الألماني الذي يعتقد أن مولده بعد عام 1945 يعني أن ما فعله النازيون باليهود ليس له أهمية أخلاقية في علاقته مع معاصريه من اليهود». يرى ماكنتاير في هذا الموقف ضحالة أخلاقية؛ إذ يفترض، عن خطأ، أن «الذات يمكن سلخها عن أدوارها وأوضاعها الاجتماعية والتاريخية»[3].

إن نقيض الرؤية الضيقة للذات واضح جلي. فقصة حياتي أبدًا مغروسة في تلك الجماعات التي استمد منها هويتي. إني أولد ولي ماضٍ، فإن حاولت بتر ذاتي من هذا الماضي، على المنوال الفردي، شاهت علاقاتي الحاضرة[4].

يقدم مفهوم ماكنتاير السردي للذات نقيضًا واضحًا للمفهوم الطوعي للأفراد

(1) Ibid., pp. 204–205.

(2) Ibid., p. 205.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

باعتبارهم ذواتًا مخيرة طليقة. كيف يمكننا التقرير بينهما؟ يمكننا أن نسأل أنفسنا أيهما يلتقط واقع التدبر الأخلاقي بشكل أحسن، ولكن هذا سؤال تصعب الإجابة عنه في وضع مُجرّد. طريقة أخرى لتقويم هاتين الرؤيتين هي السؤال عن أي منها يطرح بيانًا أكثر إقناعًا للواجب الأخلاقي والسياسي: هل نحن مقيدون بروابط أخلاقية، لم نخترها، ولا تعود جذورها إلى عقد اجتماعي؟

واجبات بلا رضى

يجيب راولز: لا. ففي المفهوم الليبرالي، ينشأ الواجب عن طريقين فحسب: واجبات طبيعية ندين بها للكائنات البشرية بصفتها كائنات بشرية، وواجبات طوعية ألزمنا أنفسنا بها عن رضى[1]. الواجبات الطبيعية هي واجبات كُلية كونية، ندين بها للأشخاص باعتبارهم أشخاصًا، وبصفتهم كائنات عاقلة. ومن بينها واجب معاملة الأشخاص باحترام، والعدل معهم، وعدم القسوة عليهم، وهكذا. وبما أنها تنشأ عن الإرادة المُستقلة (عند كانط)، أو العقد الاجتماعي الافتراضي (عند راولز)، فهي لا تستلزم فعلًا من أفعال الرضى. فلا أحد سيقول إن عليه واجب ألا يقتلك فقط إذا وعدك بألا يقتلك.

خلافًا للواجبات الطبيعية، فإن الواجبات الطوعية خصوصية، ليست كلية، وتنجم عن الرضى. إني إذا وافقت على صبغ منزلك (مقابل أجر، أو ردًا لجميل)، يقع عليَّ واجب القيام بهذا. لكن ليس عليَّ واجب أن أصبغ بيوت جميع الناس. علينا، وفقًا للمفهوم الليبرالي، احترام كرامة جميع الأشخاص، ليس علينا من واجب سوى هذا، إلا ما وافقنا عليه. تستلزم العدالة الليبرالية أن نحترم حقوق الناس (كما عرَّفها الإطار المُحايد)، لا أن ننهض بمصلحتهم. ما إذا كان يجب علينا أن نشغل أنفسنا بمصلحة الآخرين يعتمد على ما إذا كنا قد وافقنا على هذا، وعلى الطرف الذي اتفقنا معه.

إحدى التبعات اللافتة لهذه الرؤية هي «أنه، إن تحرينا الدقة، ليس على عاتق المواطنين أي واجبات سياسية في الجملة». على الرغم من أن من يرشح نفسه لمنصب طوعًا يتجشم واجبًا سياسيًا (ألا وهو، أن يخدم بلده إن انتُخب)، إلا أن المواطن

(1) John Rawls, **A Theory of Justice**, pp. 108–17.

العادي ليس عليه أي واجب. وكما قال راولز، «ليس من الجلي ما ضرورات الفعل، ومن عليه أن يقوم به»[1]. ولذلك إن صحَّ البيان الليبرالي للواجب، فليس على المواطن العادي أي واجب مخصوص تجاه مواطنيه، يربو على الواجب الكوني الطبيعي في عدم ارتكاب الظلم.

يبدو البيان الليبرالي للواجب، إذا نظر إليه من المفهوم السردي للفرد، بيانًا هزيلًا. إنه يخفق في تبيان المسؤوليات الخاصة التي علينا تجاه بعضنا بعضًا بصفتنا مواطنين. وفوق ذلك يخفق في إدراك تلك الولاءات والمسؤوليات التي تتشكل قوتها المعنوية، جزئيًا، من حقيقة أن العيش وفقًا لها ضروري لفهم أنفسنا كأفراد؛ بصفتنا أعضاء لهذه العائلة أو الأمة أو الشعب، وحَمَلة لهذا التاريخ، ومواطنين لهذه الجمهورية. إن هذه الهويات، وفقًا للبيان السردي، ليست طوارئ علينا أن ننحيها جانبًا عند الانخراط في التفكير بالأخلاق والعدالة، بل هي جزء أصيل من ذاتنا، وبالتالي تتصل، عن حق، بمسؤولياتنا الأخلاقية.

إحدى طرق التقرير بين المفهوم الطوعي أو السردي للذات، هي السؤال عما إذا كان هناك نوع ثالث من الواجبات ـ سمها واجبات التضامن، أو الانتساب ـ لا يمكن تفسيره على أسس تعاقدية. وواجبات التضامن خلافًا للواجبات الطبيعية، هي واجبات خصوصية، وليست كلية؛ وهي تتعلق بواجبات أخلاقية ندين بها لأولئك الذين نشاركهم تاريخًا معينًا، وليس الكائنات العاقلة ككل. ولكن على خلاف الواجبات الطوعية، ليست تعتمد على الرضى. بل إن ثقلها الأخلاقي يُشتق من الوضع القائم، ومن إدراك أن قصة حياتي مزجوج بها ومقحمة في قصص الآخرين.

ثلاثة أنواع للمسؤولية الأخلاقية:

1ـ واجبات طبيعية: كُليّة؛ لا تستلزم الرضى

2ـ واجبات طوعية: خصوصية؛ تستلزم الرضى

3ـ واجبات تضامنية: خصوصية؛ لا تستلزم الرضى

---

(1) Ibid., p. 114.

التضامن والانتماء

ها هنا بعض الأمثلة على واجبات التضامن أو الانتساب. انظر إن كان لها ثقل أخلاقي، وإن كان لها، فهل يمكن تبيانها على أسس تعاقدية.

الواجبات العائلية

أحد الأمثلة الأساسية هو الواجب الاستثنائي الذي على أفراد العائلة تجاه بعضهم البعض. هب أن طفلين يغرقان، وليس بمقدورك إنقاذ سوى واحد منهما. أحدهما هو ابنك، والآخر ابن غريب. هل سيكون من الخطأ أن تُنقذ ابنك؟ هل من الأفضل أن تترك الأمر للقرعة؟ أغلب الناس ستقول إنه ما من بأس في أن تنقذ ابنك، وسترى غرابة في التفكير أن الإنصاف يتطلب ترك الأمر للقرعة. خلف رد الفعل هذا فكرة أن على الوالدين مسؤولية خاصة في رفاه أبنائهم. بعضهم يقول إن أصل هذه المسؤولية هو الرضى؛ فالآباء، عندما يختارون إنجاب الأطفال، يوافقون طوعًا على الاعتناء بهم عناية خاصة.

لننحِ مسألة الرضى جانبًا، ولننظر في المسؤولية التي على الأبناء تجاه آبائهم. هب أن والدَتين مسنتين بحاجة للعناية، إحداهما أمي والأخرى أم شخص آخر. أكثر الناس ستتفق على أن عليَّ مسؤولية خاصة بالاعتناء بوالدتي، ولو أن الاعتناء بهما معًا أمر مستحسن. في هذه الحالة ليس من الجلي كيف للرضى أن يشرح السبب؛ فلست أختار والديَّ، ولا أختار أصلًا أن يكون لي والدان.

يمكن القول إن المسؤولية الأخلاقية التي عليَّ، للعناية بوالدتي، تتأتى من حقيقة أنها اعتنت بي عندما كنت طفلًا. ولأنها نشَّأتني واعتنت بي، واجب عليَّ أن أرد الفضل والمنفعة. وبقبول المنافع التي أسبغتها عليَّ، أوافق ضمنيًا على ردها لها حين تكون مُحتاجة. قد يجد بعضهم هذه الحسبة للرضى وتبادلية المنفعة حسبة قاسية لا تليق بالواجبات العائلية. لكن لنفترض أنك قبلتها. ماذا ستقول لشخص كان والداه مهملين أو غير مباليين؟ هل ستقول إن جودة التنشئة هي ما يحدد درجة مسؤولية الابن أو الابنة في مساعدة والديهم في وقت حاجتهما؟ ما دام الأبناء ملزمين بمساعدة آبائهم حتى لو كانوا آباء رديئين، فربما الدعوى الأخلاقية هنا تتجاوز الأخلاق الليبرالية المتعلقة بالتبادلية والرضى.

المقاومة الفرنسية

دعني أتجه من الواجبات العائلية إلى الواجبات الجماعية. إبّان الحرب العالمية الثانية، توجّهت المقاومة الفرنسية إلى القيام بعمليات قصف جوي في فرنسا المُحتلة نازيًا. ومع أنها استهدفت المصانع وأهدافًا عسكرية أخرى، إلا أنها ما استطاعت تفادي الضحايا المدنيين. في أحد الأيام، تلقى طيَّار إحدى القاذفات أوامره فإذا بالهدف هو قريته (قد تكون القصة مُختلقة، لكنها تُثير سؤالًا أخلاقيًا مُثيرًا). فطلب إعفاءه من المهمة. لقد وافق أن قصف هذه القرية ضروري لتحرير فرنسا كما هي المهمة التي قام بها البارحة، ويعلم أنه إن لم يقم بالمهمة فغيره سيقوم بها. لكنه اعترض على أساس أنه لا يستطيع أن يكون الشخص الذي يقصف سُكّان قريته، وربما يقتل بعض رهطه. أن يقوم هو بالقصف، حتى لأجل قضية عادلة، سيكون خطأ أخلاقيًا استثنائيًا، كما يعتقد.

ما رأينا بموقف الطيّار؟ هل نُعجب به، أو نعتبره ضربًا من الضعف؟ لنضع جانبًا السؤال الأوسع حول عدد الضحايا المدنيين المُبرر سقوطهم لأجل قضية تحرير فرنسا. إن الطيار لا يشكك في ضرورة المهمة، ولا في عدد الأرواح التي ستسقط. إن مقصده هو أن ليس بمقدوره أن يكون الشخص الذي سيقتل هذه الأرواح بالذات. هل تردد الطيار هو مجرد تقزز، أم هو يعكس أمرًا له أهمية أخلاقية؟ إننا إن أُعجبنا بالطيار، فلأننا نرى في موقفه اعترافًا بهويته المرتبطة بانتسابه لقريته، ويعجبنا التردد الذي تعكسه سجيته.

إنقاذ اليهود الإثيوبيين

في مطلع الثمانينيات، قادت المجاعة في إثيوبيا نحو أربعة آلاف لاجئ إلى السودان، حيث عانوا الهزال في مخيمات اللاجئين. في عام 1984، أجرت الحكومة الإسرائيلية عملية نقل جوي سرية سميت العملية موسى، لإنقاذ اليهود الإثيوبيين، المعروفين باسم الفلاشا، والذهاب بهم إلى إسرائيل[1]. نحو سبعة آلاف من اليهود

(1) «Airlift to Israel Is Reported Taking Thousands of Jews from Ethiopia,» **New York Times,** December 11, 1984; Hunter R. Clark, «Israel an Airlift to the Promised Land,» Time, January 14, 1985.

الإثيوبيين تم إنقاذهم قبل إيقاف العملية، عندما ضغطت الحكومات العربية على السودان لإيقاف تعاونها مع إسرائيل في عملية الإجلاء. قال شيمون بيريز، رئيس وزراء إسرائيل حينذاك «لن يرتاح لنا بال حتى يعود إخوتنا وأخواتنا من إثيوبيا إلى الوطن بسلام»[1]. وفي عام 1991، عندما هددت الحرب الأهلية والمجاعة البقية من اليهود الإثيوبيين، قامت إسرائيل بعملية نقل جوي أكبر، وجاءت بأربعة عشر ألفًا من الفلاشا إلى إسرائيل[2].

هل فعلت إسرائيل ما هو صحيح حين أنقذت اليهود الإثيوبيين؟ من الصعب النظر إلى عملية النقل الجوي على أنها شيء عدا أن تكون عملًا بطوليًا. كان الفلاشا في وضع بائس، وأرادوا الذهاب إلى إسرائيل. وإسرائيل، باعتبارها دولة يهودية أسست على أثر الهولوكوست، وُجِدت لأجل أن تقدم مأوى لليهود. لكن هب أن أحدهم قال: مئات الآلاف من اللاجئين الإثيوبيين كانوا يعانون من المجاعة. وما دامت إسرائيل قادرة إنقاذ القليل منهم، بالنظر إلى مواردها المحدودة، فلمَ لم تجر قرعة لاختيار السبعة آلاف إثيوبي الذين سيتم إنقاذهم؟ ولِمَ لا يكون إنقاذ اليهود الإثيوبيين، دون سواهم، عملًا يتسم بالتمييز والإجحاف؟

إن قبلت واجبات التضامن والانتماء، فالإجابة جلية: على إسرائيل مسؤولية استثنائية لإنقاذ اليهود الإثيوبيين، تتجاوز واجب مساعدة اللاجئين على العموم (وهذا ينطبق على جميع الأمم). فعلى كل أمة واجب احترام حقوق الإنسان؛ وهذا يشمل أن تقدم المساعدة، وفقًا لقدراتها، إلى جميع البشر أينما كانوا، إذا عانوا من المجاعة، أو الاضطهاد، أو التهجير. وهذا واجب كلي يمكن تسويغه على أسس كانطية، باعتباره واجبًا ندين به للأفراد كأفراد، وكإخوة في الإنسانية (النوع 1). إن السؤال الذي نحاول الإجابة عنه هو ما إذا كانت على الأمم مسؤوليات إضافية واستثنائية تجاه شعوبها. بإشارته إلى اليهود الإثيوبيين باعتبارهم «إخوتنا وأخواتنا»، اعتمد رئيس الوزراء

(1) Peres quoted in Anastasia Toufexis, «Israel Stormy Skies for a Refugee Airlift,» **Time**, January 21, 1985.

(2) Stephen Spector, **Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews** (New York: Oxford University Press, 2005). See also the website of the Israel Association for Ethiopian Jews:www.iaej.org.il/pages/history.htm.

الإسرائيلي على استعارة مألوفة للتعبير عن التضامن. وما لم تقبل مفهومًا كهذا، سيصعب عليك تعليل لما ليس على إسرائيل أن تقوم بالنقل الجوي عن طريق القرعة. كذلك ستلقى مشقة في الدفاع عن الوطنية.

هل الوطنية فضيلة؟

الوطنية هي من المشاعر الأخلاقية المتنازع حولها. يراها بعضهم فضيلة مسلمًا بها، ويرها آخرون مصدرًا للطاعة العمياء والشوفينية والحرب. سؤالنا هو سؤال محدد: هل على المواطنين واجبات تجاه بعضهم بعضًا تتجاوز الواجبات التي عليهم تجاه الناس الآخرين في العالم؟ وإن كان كذلك، هل يمكن فهم هذه الواجبات على أساس من الرضى فحسب؟

يحاج جان جاك روسو، وهو مدافع متحمس عن الوطنية، أن الارتباطات الجماعية والهويات مُتممات ضرورية لإنسانيتنا العالمية: «يتبدى أن مشاعر الإنسانية تتلاشى وتضعف عندما يتم تمديدها على جميع العالم، وأننا لا نتأثر بالنكبات التي تنزل ببلاد التتار أو اليابان مثلما نتأثر بتلك التي تنزل بالشعوب الأوروبية. ولا بد للاهتمام والإشفاق أن يكون محددًا ومقيدًا، حتى يكون حيًا». لهذا يشير إلى أن الوطنية هي مبدأ مقيِّد يُقوي مشاعر الأخوة: «من الجيد أن تكون للإنسانية، وقد تركزت بين المواطنين، قوة جديدة من خلال أن يروا بعضهم من خلال المصلحة المشتركة التي توحدهم»[1]. ولكن إن كان المواطنون مقيدين بروابط الولاء والجماعة، فهذا يعني أنهم يدينون لبعضهم البعض، أكثر مما يدينون للأجانب.

> **هل نريد أن يكون الناس فاضلين؟ إذن لنبدأ بجعلهم يحبون بلدهم. لكن كيف لهم أن يحبوه إذا كان بلدهم لا يفرّق بين معاملته لهم ومعاملته الأجانب، ويمنحهم ما لا بُد منه فقط؟**[2]

بالفعل، تُقدم البلدان لشعوبها أكثر مما تقدم للأجانب. المواطنون الأميركيون، على

(1) Jean-Jacques Rousseau, «**Discourse on Political Economy**» (1755), translated by Donald A. Cress (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing), p. 173.

(2) Ibid., p. 174.

سبيل المثال، مستحقون للعديد من الخدمات الحكومية: تعليم حكومي، وتعويض للعاطلين، وتأهيل للوظيفة، وتأمين اجتماعي، ورعاية طبية، ورفاه، ودعم للأغذية، وهلّم جرًا. وكلها لا تعطى للأجانب. وفي الواقع، أولئك الذين يعارضون سياسة هجرة أكثر تسامحًا يخشون أن القادمين الجدد سيستغلون البرامج الاجتماعية التي سدد دافعو الضرائب الأميركان قيمتها. لكن هذا يثير السؤال الذي يقول، لِمَ على دافعي الضرائب الأميركان مسؤولية تجاه مواطنيهم المحتاجين أكثر من أولئك الذين يعيشون في أماكن أخرى؟

يبغض بعضهم جميع أشكال المساعدة الحكومية، ويريد تقليص دولة الرفاه. ويعتقد بعض آخر أن علينا أن نكون أكثر جودًا في تقديم المساعدات الخارجية إلى شعوب البلدان النامية. لكن الجميع، تقريبًا، يقرون بوجود فرق بين الرفاه والمساعدات الخارجية. والجميع يوافقون أن علينا مسؤولية خاصة تجاه حاجات مواطنينا، لا تمتد إلى جميع من في العالم. فهل يمكن الدفاع أخلاقيًا عن هذا التفريق، أم إنه محض تشيّع وتعصب لبني جلدتنا؟ ثم هل للحدود الوطنية ثقل أخلاقي؟ ومن حيث الحاجة، المليارات من الناس التي تعيش حول العالم على أقل دولار يوميًا هم أسوأ حالًا من فقرائنا.

لاريدو في تكساس، وخواريز في المكسيك، بلدتان متلاصقتان يفصل بينهما نهر ريو غراندي. إذا ولد طفل في لاريدو فهو مستحق لجميع الفوائد الاجتماعية والاقتصادية التي تقدمها دولة الرفاه الأميركية، وله حق العمل في أي مكان في أميركا عندما يبلغ. أما الطفل المولود في الجهة المقابلة من النهر لا يتمتع بأي من هذا، وليس له حتى حق تجاوز النهر. ومن دون أن يكون لهما يد في هذا، للطفلين مستقبل حياة مختلف تمامًا، بسبب مكان مولدهما فقط.

يُعقِّد تفاوت الأمم قضية الجماعة القومية. فلو أن لجميع البلدان ثروات متقاربة، وأن كل شخص هو مواطن بهذا البلد أو ذاك؛ فلن يشكّل واجب أن نعتني عناية خاصة بقومنا مشكلة، على الأقل من وجهة نظر العدالة. لكن في عالم يعمه التفاوت بين بلدان غنية وفقيرة، قد تكون دعاوى الجماعة مجافية لدعوى المساواة. والمسألة المشتعلة للهجرة تعكس هذا الجفاء.

حرس الحدود

إصلاح سياسات الهجرة هو ساحة ألغام سياسية. الوجه الوحيد من سياسية الهجرة الذي ينال تأييدًا سياسيًا واسعًا هو العزم على تأمين الحدود الأميركية مع المكسيك للحد من تدفق المهاجرين غير الشرعيين. مؤخرًا جاء شرفاء تكساس بفكرة مستحدثة لاستخدام الإنترنت لمساعدتهم في مراقبة الحدود. لقد ركبوا كاميرات فيديو في أماكن اشتهرت بالعبور غير القانوني، وبثوا المشاهد مباشرة على موقع إلكتروني. المواطنون الذين يرغبون بالمساعدة على مراقبة الحدود، بإمكانهم الدخول إلى الموقع والعمل «نوّاب افتراضيون لتكساس». وإذا رأوا أحدًا يحاول عبور الحدود، أرسلوا تقريرًا إلى مكتب الشريف، الذي يباشر الأمر، بمساعدة حرس الحدود الأميركي أحيانًا.

عندما سمعت بأمر هذا الموقع عن طريق الراديو، تساءلت عن الدوافع التي تجعل الناس يجلسون أمام الشاشات ليراقبوا، فلا بد أن هذا العمل ممل، ويصاحبه فترات طويلة من الجلوس، وليس فيه مكافآت. وأجرى المراسل مقابلة مع سائق شاحنة من جنوب تكساس، وهو أحد عشرات الآلاف الذين دخلوا الموقع. فبعد أن يعود سائق الشاحنة من يوم عمل مضن إلى «منزله، ويجلس بهيئته الضخمة ووزنه الزائد أمام الكمبيوتر، ويفتح علبة ريد بول... يباشر الدفاع عن بلده». يسأله المراسل، لِمَ تفعل هذا؟ يرد سائق الشاحنة: «إنه يمنحني شعورًا بالإثارة، كما لو أنني أقوم بشيء لأجل تطبيق القانون، وكذلك لأجل وطننا»[1].

قد يبدو هذا تعبيرًا غريبًا عن الوطنية، لكنه يُثير سؤالًا في صميم سجال الهجرة: ما هي الأسس التي تسوغ بها الأمم منع الدخلاء من الانضمام لصفوفها؟

أفضل حجة للحد من الهجرة، هي حجة الجماعة. فكما كتب مايكل وولزر، إن القدرة على تنظيم ظروف الانتساب، وتقرير شروط القبول والإبعاد، هي «من صميم استقلال الجماعة». وإلا، «فلن تكون هناك جماعات لها طبيعة مخصوصة تتصف

(1) John Burnett, «A New Way to Patrol the Texas Border: Virtually,»All Things Considered, National Public Radio, February 23, 2009. See www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=101050132.

بالاستقرار التاريخي، تشتمل على رجال ونسوة يربطهم رباط حميم تجاه بعضهم البعض وشعور بالانتماء»[1].

لكن بالنسبة للأمم الغنية، تقوم سياسات تقييد الهجرة، كذلك، بحماية امتيازاتها. يخشى العديد من الأميركان أن السماح لأعداد كبير من المكسيكيين بالهجرة إلى الولايات المتحدة سيشكّل عبئًا كبيرًا على الخدمات الاجتماعية وسيقلّص الرفاهية الاقتصادية للمواطنين الحاليين. ليس من الواضح إن كان هذا الخوف مبررًا. لكن هب، جدلًا، أن فتح الهجرة سيقلل مستوى العيش الأميركي؛ هل هذه مسوغات كافية لتقييد الهجرة؟ أجل، إن كنت تعتقد أن المولودين على الضفة الغنية من نهر الريو غراندي مستحقون لحظهم الحسن؟ لكن بما أن حادثة الولادة ليست أساسًا للاستحقاق، فمن الصعب رؤية كيف أن تقييد الهجرة يمكن تسويغه باسم الحفاظ على الغنى.

حجة أقوى لتحديد الهجرة هي حماية وظائف ومستويات أجور العمال الأميركان ذوي المهارات المنخفضة، وهم المعرضون للاقتلاع في وجه تيار من المهاجرين المستعدين للعمل مقابل أجر أقل. لكن هذه الحجة تُعيدنا إلى السؤال الذي نحاول الإجابة عنه: لِمَ علينا حماية عمالنا الضعفاء، إن كان هذا يعني حرمان أناس من المكسيك من فرصة العمل وهم أكثر فقرًا؟

من منظور مساعدة أقل الناس حظًا، يمكن الحجاج لصالح فتح الهجرة. لكن، حتى أكثر الناس إيمانًا بالمساواتية يتردد في قبول هذا[2]. هل لهذا التردد أساس أخلاقي؟ أجل، لكن إن قبلت أن علينا واجب خاص تجاه رفاه مواطنينا بمقتضى الحياة المُشتركة والتاريخ المشترك فقط. وهذا مُعتمد على قبول المفهوم السردي للشخصية، حيث ترتبط هويتنا، بصفتنا فاعلين أخلاقيين، بالمجتمعات التي نقطنها. وكما كتب وولزر، «في حال كان للمشاعر الوطنية أساس أخلاقيًّا فقط ما، إذا تأسس الواجب والمعنى المشترك على الوفاق الجماعي فقط، إذا هناك غرباء كما هناك أعضاء فقط؛ سيكون

(1) Michael Walzer, **Spheres of Justice** (New York: Basic Books, 1983), p. 62.

(2) For a thoughtful argument in favor of open borders, see Joseph H. Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders,» **The Review of Politics** 49 (Spring 1987).

لدى مسؤولي الدولة مبرر للاهتمام بشكل خاص برفاه شعبهم... ونجاح ثقافتهم وسياساتهم»[1].

هل من الجور القول «اشتر أميركيًا»؟

ليست الهجرة هي الطريقة الوحيدة التي تذهب بها وظائف الأميركان إلى الأجانب. في هذه الأيام، يتجاوز رأس المال والسلع الحدود القومية بصورة أسهل من البشر. هذا، أيضًا، يثير أسئلة حول الوضع الأخلاقي للوطنية. انظر إلى الشعار المألوف القائل «اشتر أميركيًا». هل من الوطنية شراء سيارة فورد بدلًا من سيارة تويوتا؟ بما أن السيارات والبضائع المصنوعة الأخرى تُنتج، بشكل متزايد، من خلال سلسلة توريد عالمية، يصبح من الصعب تحديد بالضبط ما الذي يعد سيارة أميركية الصنع. لكن لنفترض أنه بمقدورنا تحديد بضائع تخلق وظائف للأميركان. هل هذا سبب وجيه لشرائها؟ لِمَ علينا الاهتمام بخلق وظائف للعمال الأميركان أكثر العمال في اليابان أو الهند أو الصين؟

في مطلع عام 2009، أقر الكونغرس حزمة تحفيز اقتصادي، وقعها الرئيس أوباما، تبلغ 787 مليار دولار. احتوت الحزمة بندًا يقضي بأن الأعمال الحكومية التي تمولها الحزمة - طرق، وجسور، ومدارس، وبنايات حكومية - يجب أن تستخدم حديدًا وفولاذًا أميركي الصنع. يوضّح السناتور بيرون دروغان (ديمقراطي، داكوتا الشمالية)، وهو مدافع عن بند «اشتر أميركيًا»: «من المنطقي، قدر الإمكان، أن نحاول تحفيز اقتصادنا، لا اقتصاد البلدان الأخرى»[2]. مناوئو هذا البند يخشون أن يحث البلدان الأخرى على فعل المثل تجاه البضائع الأميركي، مما يؤدي إلى زيادة سوء الاقتصاد، وبتكلفة على الوظائف الأميركية[3]. لكن أحدًا لم يشكك في افتراض أن غاية الحزمة التحفيزية هي خلق وظائف في الولايات المتحدة لا خارجها. هذا الافتراض أصبح جليًا

(1) Ibid., pp. 37–38.

(2) Byron Dorgan, «Spend Money on U.S. Goods,» **USA Today**, February 2, 2009, p. 14A.

(3) Douglas A. Irwin, «If We Buy American, No One Else Will,» **New York Times**, February 1, 2009; Anthony Faiola, «'Buy American' Rider Sparks Trade Debate,» **Washington Post**, January 29, 2009.

في مصطلح بدأ يستخدمه الاقتصاديون لوصف مخاطرة أن يؤدي الإنفاق الفدرالي إلى تمويل وظائف في الخارج: تسرُّب. ركزت قصة الغلاف في مجلة «**بزنس ويك**» على مسألة التسرُّب: «ما مقدار ما سيتسرب من تحفيز أوباما الاقتصادي الضخم إلى الخارج، ليخلق وظائف في الصين أو ألمانيا أو المكسيك بدلًا من الولايات المتحدة؟»[1].

في وقت يواجه فيه العمال في كل مكان ضياع الوظيفة، يبدو من المفهوم أن يضع صناع القرار الأميركيون الأولوية لحماية الوظائف الأميركية. لكن لغة التسرُّب تُرجعنا إلى الوضع الأخلاقي للوطنية. فمن منظور الحاجة وحسب، من الصعب ترجيح مساعدة العمال الأميركان العاطلين على مساعدة العمال العاطلين الصينيين. ومع ذلك، قليل سينازع في أن على الأميركان واجب خاص يقضي بأن يُساعدوا مواطنيهم في ساعة الشدة.

من الصعب تبيان هذا الواجب بمصطلحات الرضى. فأنا لم أوافق قط على مساعدة عمال الفولاذ في إنديانا أو فلاحي مزارع كاليفورنيا. بعض سيقول إني قد وافقت ضمنيًا على هذا، فلأني أنتفع من العلاقات المتبادلة التي يقوم عليها الاقتصاد الوطني، أنا مدين بواجب المعاملة بالمثل تجاه المشتركين في هذا الاقتصاد. حتى لو أني لم أقابلهم قط، ولم أتبادل مع أغلبهم أي سلع أو خدمات. لكن هذا إسراف وتجاوز. فلو حاولنا تتبع الخيوط البعيدة للتبادل الاقتصادي في العالم اليوم، لوجدنا على الأرجح أننا نعتمد على أناس يعيشون في النصف الآخر من العالم كما نعتمد على سكان إنديانا.

لهذا، إذا اعتقدنا أن للوطنية أسسًا أخلاقية، واعتقدنا أن علينا مسؤوليات خاصة حيال رفاه مواطنينا، فإن علينا القبول بنوع ثالث من الواجب: واجبات التضامن والانتساب التي لا يمكن اختزالها في فعل من أفعال الرضى.

هل التضامن تعصُّبٌ لبني جلدتنا؟

بالطبع، لا يوافق الجميع أن علينا واجبًا خاصًا تجاه عائلتنا أو رفاقنا أو مواطنينا. بعضهم يقول إن ما يدعى بواجبات التضامن هو في الحقيقة شكل من أشكال الأنانية

---

(1) Michael Mandel, «Can Obama Keep New Jobs at Home?,» **BusinessWeek**, November 25, 2008.

الجماعية، وتعصُّب لبني جلدتنا. يُقر هؤلاء النُّقاد أننا في العادة نهتم أكثر بأهلنا وأصدقائنا ورفاقنا، أكثر من اهتمامنا بالآخرين. لكنهم يتساءلون، أليس الاهتمام الزائد بأناسنا نزوع ضيق وأناني يجدر بنا تذليله بدلًا من تثمينه باسم الوطنية أو الأخوية؟

ليس بالضرورة. فواجبات التضامن والانتساب هي واجبات تجاه الداخل والخارج. فبعض المسؤوليات الخاصة التي تنبع من الجماعات التي أنتمي لها قد تكون تجاه أعضاء هذا الجماعات. لكن مسؤوليات أخرى قد تكون حيال الجماعات التي تحمل جماعاتي إزاءها حملًا أخلاقيًا تاريخيًا، كعلاقة الألمان باليهود، والأميركان البيض بالأميركان السود. الاعتذارات الجماعية والتعويضات على مظالم تاريخية هي مثال ممتاز على الطريقة التي يقوم بها التضامن بخلق مسؤوليات أخلاقية تجاه الجماعات التي لا أنتمي لها. والقيام بإصلاح الأخطاء السابقة لوطني هي طريقة لتأكيد ولائي له.

أحيانًا قد يقدم لنا التضامن سببًا خاصًا لنقد شعبنا أو أفعال حكومتنا. والوطنية قد تجعلنا نُقْدم على الخروج والمُعارضة. خذ على سبيل المثال مبررين اثنين دفعا الناس لمعارضة حرب فيتنام والاحتجاج عليها. الأول، الإيمان بأن هذه الحرب ليست عادلة. والآخر الاعتقاد بأن هذه الحرب لا تليق بنا وتتناقض مع قيمنا كشعب. الأول يمكن أن يأخذ به أي معارض للحرب، أيًا كان وحيثما كان. لكن السبب الآخر لا يمكن أن يشعر به وأن يعبر عنه إلا مواطنو الدولة المسؤولة عن الحرب. قد يعارض مواطن سويدي حرب فيتنام ويعدها حربًا غير عادلة، لكن مواطنًا أميركيًّا فحسب يمكنه أن يشعر بالعار منها.

الفخر والعار هما شعوران معنويان يفترضان وجود هوية مشتركة. يمكن للأميركان المسافرين إلى الخارج أن يشعروا بالخجل عندما يرون تصرفًا فظًّا من سياح أميركان، مع أنهم لا يعرفونهم شخصيًّا. من ليس أميركيًّا قد يجد نفس التصرف مُشينًا، لكنه لن يخجل منه.

القابلية على الفخر والعار من تصرفات أعضاء الأسرة ومن يشاركوننا المواطنة، تتصل بالقابلية للمسؤولية الجماعية. كلاهما يتطلب أن نرى ذواتنا كذوات متموقعة؛ متصلة بروابط معنوية لم نخترها، مقحمة في سرديات تصوغ هويتنا باعتبارنا فاعلين أخلاقيًا.

وبالنظر إلى الصلة الوثيقة بين أخلاقيات الفخر والعار وأخلاقيات المسؤولية الجماعية، يبدو من المُشكل أن نجد محافظين سياسيًّا يرفضون الاعتذارات الجماعية على أسس فردية (كما فعل هنري هايد وجون هاورد، وآخرين جئنا على ذكرهم سابقًا). الإصرار على أننا، كأفراد، مسؤولون عن الخيارات التي نتخذها والأفعال التي نقوم بها فقط، يجعل من الصعوبة الفخر بتاريخ وأعراف بلادنا. أي أحد، وفي أي مكان، يمكنه التعبير عن إعجابه بإعلان الاستقلال، وبالدستور، وبخطاب لينكون في جتيسبيرغ، وهلّم جرًا. لكن الفخر الوطني يتطلب إحساسًا بالانتماء إلى جماعة ممتدة عبر الزمن.

ومع الانتماء تأتي المسؤولية. وليس بمقدورك فعلًا أن تفخر ببلادك وبماضيها، إذا لم تكن مستعدًا للإقرار بأي مسؤولية في حمل قصتها إلى المستقبل، والتخلص من الأعباء التي قد تأتي معها.

هل يمكن للولاء أن يُبْطِل المبادئ الأخلاقية الكلية؟

في غالبية الحالات التي نظرنا فيها، بدت متطلبات التضامن مُكمِّلة للواجبات الطبيعية أو لحقوق الإنسان، لا مضاهية لها. لهذا يمكن القول إن هذه الحالات تسلط الضوء على أمر يمكن للفلاسفة الليبراليين الإقرار به باغتباط: ما دمنا لا ننتهك حقوق أحد، يمكننا تأدية واجبنا العام في مساعدة الآخرين من خلال مساعدة الأقربين، كأفراد عائلتنا ومواطنينا. لا مشكلة في أن يساعد الأب ابنه بدلًا من ابن الآخرين، شريطة ألا يدهس ابن أحد في طريقه للإنقاذ. وعلى نحو مماثل، لا توجد مشكلة في أن يقدم بلد غني دولة رفاه كريمة لمواطنيه، شريطة أن تحترم حقوق الإنسان لكل الأفراد وفي كل مكان. إن واجبات التضامن مستهجنة فقط إن كانت تقودنا إلى انتهاك الواجب الطبيعي.

لكن إن الصحَّ المفهوم السردي للفرد، فإن واجبات التضامن يمكن لها أن تكون أكثر إلحاحًا وتطلبًا مما يوحي به التقدير الليبرالي، إلى درجة مضاهاة الواجبات الطبيعية.

روبرت إي. ليّ

اعتبر قضية روبرت إي. لي، الجنرال القائد للجيش الكونفدرالي. قبل الحرب الأهلية، كان ليّ ضابطًا في جيش الاتحاد. وقد رفض الانفصال، بل وعدَّه خيانة. عندما لاحت الحرب، طلب الرئيس لينكولن من ليّ أن يقود قوات الاتحاد، فرفض. لقد انتهى إلى أن واجبه تجاه فرجينيا يفوق واجبه تجاه الاتحاد، كذلك أبدى معارضته للرق. وضّح موقفه في رسالة إلى أبنائه:

> **مع كل إخلاصي للاتحاد، لم أستطع أن أحمل نفسي على أن أرفع يدي ضد أقاربي وأبنائي وموطني... لو انحلَّ الاتحاد، وزالت الحكومة، رجعت إلى ولايتي وشاركت قومي مآسيهم، آمنًا في كنفهم، ولن أستلَّ سيفي حينذاك[1].**

على غرار طيَّار المقاومة الفرنسية، لم يستطع ليّ أن يؤيد وضعًا يقتضي منه أن ينزل الأذى بأقاربه وأبنائه وموطنه. بل إن ولاءه ذهب به إلى مدى أبعد، إلى درجة أن يقود قومه في سبيل قضية يعارضها.

وبما أن قضية الكونفدرالية هي الرق وليست الانفصال وحسب، فمن الصعب الدفاع عن خيار ليّ. ومع ذلك، من الصعب ألا نُعْجَب بالولاء الذي أدى به إلى هذه المعضلة. لكن لِمَ علينا أن نُعْجَب بولاء يتصل بقضية جائرة؟ بل يمكن لك أن تتساءل إن كان الولاء، في ظروف كهذه، يجب أن يكون له أيما وزن أخلاقي على الإطلاق. قد تسأل، لِمَ يكون الولاء فضيلة بدل أن يكون مجرد عاطفة وشعور، وسحابة وجدانية، تتلبد على حكمنا الأخلاقي وتجعل من الصعب القيام بما هو صائب.

ها هو السبب: إنه ما لم نتعامل مع الولاء بجدية، باعتباره أمرًا ذا أهمية أخلاقية، فليس بمقدورنا استيعاب معضلة ليّ باعتبارها معضلة أخلاقية على الإطلاق. ولو أن الولاء مجرد شعور ليس له وزن أخلاقي أصيل، فإن مأزق ليّ سيكون ببساطة صراعًا

---

(1) Lee quoted in Douglas Southall Freeman, R. E. Lee (New York: Charles Scribner's Sons, 1934), pp. 443, 421. See also Morton Grodzins, The Loyal and the Disloyal (Chicago: University of Chicago Press, 1965), pp. 142–43.

بين الأخلاق من جهة وبين مشاعر محضة أو تعصب من جهة أخرى. لكن رؤية الأمر على هذه الشاكلة هي سوء فهم للمشكلة الأخلاقية[1].

إن التأويل السيكولوجي المحض لمأزق لِيّ يُفوِّت حقيقة أننا لا نتعاطف مع أناس مثله وحسب، بل ونبجلهم، ليس بالضرورة لأجل الخيارات التي اتخذوها، وإنما لجودة القريحة التي يمتازون بها. الذي نبجله هو النزوع لرؤية، وتحمّل، ظروف الحياة التي يجد الشخص نفسها فيها، باعتباره كائنًا متموضعًا. فأنا تحت سلطة تاريخ يقحمني في حياة معينة، لكنني واعٍ لخصوصية هذه الحياة، ولذا أعيش على استحقاقات متنازعة، في أفق أوسع. وأن تحوز متانة في الخلق يعني أن تعيش مُقرًّا بالأعباء التي تقع عليك (وقد تكون أعباء متعارضة).

الإخوة الحُماة 1: الأخوين بولجر

اختبار آخر للوزن الأخلاقي للولاء حدث مؤخرًا يتعلق بقصتين عن أخوين: الأولى قصة ويليم وجيمس (وايتي) بولجر. نشأ بيل(*) ووايتي معًا في أسرة مكونة من تسعة أطفال في سكن حكومي في جنوب بوسطن. كان بيل طالبًا مُجدًا درس الكلاسيكيات وحصل على شهادة في القانون من كلية بوسطن. أخوه الأكبر، وايتي، ترك الدراسة في الثانوية، وقضى وقته في الشوارع يرتكب أعمال اللصوصية وجرائم أخرى.

كلا الأخوين صعد لذروة السلطة في عالمه. دخل ويليم بولجر السياسة، وأصبح رئيس كونغرس ولاية ماساتشوستس (1978-1996)، ثم خدم سبع سنين كرئيس لجامعة ماساتشوستس. أما وايتي فقضى وقتًا في السجن الفدرالي لأجل سرقة بنك، ثم صعد ليصبح قائدًا لعصابة وينتر هيل العنيفة، وهي مجموعة جريمة منظمة تقوم بالسلب والاتجار بالمخدرات وأعمال غير مشروعة أخرى في بوسطن. بعد أن حُكم على وايتي بتسع عشرة قضية قتل، تمكن من تفادي القبض عليه عام 1995، ولا يزال طليقًا(**)، ويحتل مكانًا في قائمة الإف بي آي «أهم عشرة مطلوبين»[2].

---

(1) In this and the following paragraph I draw on Sandel, **Democracy's Discontent**, pp. 15-16.

(*) تصغير لاسم ويليام.

(**) قُبض عليه بعد صدور الكتاب، في عام 2011.

(2) Dick Lehr, «Bulger Brothers Find Their Worlds Colliding,» **Boston Globe**, December 4, =

ورغم أن ويليم بولجر تحدث مع أخيه الهارب عبر الهاتف، إلا أنه زعم بعدم معرفته مكانه، ورفض التعاون مع السلطات في إيجاده. عندما مثل ويليم أمام هيئة محلفين عام 2001، حاول المدعي العام الفيدرالي الضغط عليه عبثًا للحصول على معلومات عن أخيه: «لنستوضح الأمر، لقد شعرتَ بولاء أكبر لأخيك من ولائك لشعب ماساتشوستس؟».

أجاب بولجر: «لم أفكر بالأمر بهذه الطريقة. لكني أحمل ولاء صادقًا لأخي، وأهتم بشأنه... وأتمنى ألا أكون مع أحد ضده... لا يقع عليَّ واجب مساعدة الجميع للقبض عليه»[1].

في حانات جنوب بوسطن، عبّر الزبائن عن إعجابهم بولاء بولجر. قال أحدهم للبوسطن غلوب: «لا ألومه على الامتناع عن الإخبار عن أخيه، الأخوة أخوة. فهل ستبلّغ عن عائلتك؟»[2]. أما مراسلو الصحف وكتّاب المقالات فكانوا أكثر انتقادية، كتب أحدهم: «بدل أن يسلك طريق الفضيلة، اختار قانون الشارع»[3]. وتحت الضغط العام بسبب رفضه المساعدة على إيجاد أخيه، استقال بولجر من رئاسة جامعة ماساتشوستس في 2003. ومع ذلك لم يتم اتهامه بتعطيل التحقيق[4].

ما يجدر فعله، في أغلب الأحوال، هو المساعدة على جلب متهم بالقتل إلى العدالة. فهل يمكن للولاء للعائلة أن يُبطل هذا الواجب؟ هذا ما يعتقده ويليم بولجر على ما يبدو. لكن قبله بسنوات قليلة، شخص آخر، له أخ صعب المراس، اتخذ قرارًا مُختلفًا.

= 2002, p. B1; Eileen McNamara, «Disloyalty to the Dead,» **Boston Globe**, December 4, 2002;www.fbi.gov/wanted/topten/fugitives/bulger.htm.

(1) Scot Lehigh, «Bulger Chose the Code of the Streeet,» **Boston Globe**, December 4, 2002, p. A19.

(2) Nicolas Zamiska, «In South Boston, Belief and Sympathy,» **Boston Globe**, June 20, 2003, p. A22.

(3) Lehigh, «Bulger Chose the Code of the Street.»

(4) Shelley Murphy, «No U.S. Charges Against Bulger,» **Boston Globe**, April 4, 2007, p. A1.

الإخوة الحُماة 2: مُفجِّر الجامعات

حاولت السلطات، لما يزيد عن السبعة عشر عامًا، إيجاد الإرهابي المحلي المسؤول عن سلسلة من الرزم المتفجرة التي قتلت ثلاثة أشخاص وأصابت اثنين وعشرين آخرين. ولأن أهدافه تضمنت علماء وأكاديميين، عُرِف صانع القنابل المراوغ هذا باسم مُفجِّر الجامعات. ولأجل أن يوضح السبب خلف أفعاله، نشر مُفجِّر الجامعات بيانًا، من خمسة وثلاثين ألف كلمة، ضد التكنولوجيا، نشره على الإنترنت، ووعد بالكف عن التفجير إن قامت صحيفة النيويورك تايمز والواشنطن بوست، معًا، بنشر البيان، ففعلتا[1].

عندما قرأ ديفيد كازينسكي، وهو موظف يبلغ من العمر أربعة وستين عامًا من نيويورك، عندما قرأ البيان، وجده مألوفًا بشكل مخيف. فلقد كان يحوي عبارات وآراء شبيهة بتلك التي لأخيه الأصغر تيد، البالغ من العمر خمسة وأربعين عامًا، الرياضي المتخرج من هارفرد، والذي اتجه إلى الاعتزال. كره تيد المجتمع الصناعي الحديث، وكان يعيش في كوخ جبلي في مونتانا. وكان ديفيد لم يره منذ ما يقرب من العقد[2].

بعد الكثير من الكرب والغم، في عام 1996، أخبر ديفيد الإف بي آي بشكه أن أخاه هو مُفجِّر الجامعات. فراقب العملاء الفدراليون كوخ تيد كازينسكي، وقبضوا عليه. ومع أن ديفيد اعتقد أن الادعاء العام لن يطلب حكم الإعدام، إلا أنه فعل. فكان احتمال أن يتسبب بالموت لأخيه خاطرًا مؤلمًا. في النهاية، أتاح الادعاء لتيد كازينسكي الاعتراف بالذنب مقابل حكم بالسجن المؤبد من دون أمل في إطلاق السراح[3].

رفض تيد كازينسكي الالتفات إلى أخيه في المحكمة، ودعاه، في كتاب كتبه في السجن، «يهوذا إسخريوطي(*) آخر»[4]. حاول ديفيد إعادة بناء حياته التي أثرت بها

---

(1) David Johnston and Janny Scott, «Prisoner of Rage: The Tortured Genius of Theodore Kaczynski,» **New York Times**, May 26, 1996.

(2) Ibid.

(3) David Johnston, «Judge Sentences Confessed Bomber to Four Life Terms,» **New York Times**, May 5, 1998.

(*) يهوذا الإسخريوطي هو أحد حواريي المسيح، وهو الذي وشى بالمسيح.

(4) William Glaberson, «In Book, Unabomber Pleads His Case,» **New York Times**, March 1, 1999.

الواقعة تأثيرًا بالغًا. وبعد أن عمل على تجنيب أخيه عقوبة الإعدام، أصبح متحدثًا باسم مجموعة معارضة لعقوبة الإعدام. قال لجمهور، يصف معضلته: «يجب أن يحمي الأخوة بعضهم البعض. وها أنا ذا قد أودي بأخي إلى الموت»[1]. قبل جائزة المليون دولار التي قدمتها وزارة العدل لمساعدته في القبض على مُفجِّر الجامعات، لكنه أنفق أغلبها على أسر من قُتلوا وأُصيبوا على يده أخيه. واعتذر، باسم عائلته، عن جرائم أخيه[2].

كيف نفهم الطريقة التي تصرف بها ويليم بولجر وديفيد كازينسكي مع أخويهما؟ بالنسبة لبولجر، الولاء للعائلة يفوق واجب جلب مجرم إلى العدالة. وأما بالنسبة كازينسكي فليس الأمر كذلك. ربما يوجد فرق أخلاقي إذا كان الأخ الطليق يشكل خطرًا مستمرًا. وهذا ما يبدو أنه أثقل كاهل ديفيد كازينسكي: «ربما من الأصح أن أقول إني شعرت بأنني مضطر. ففكرة أن يموت أحد آخر، وبمقدوري إيقاف هذا، هي فكرة لا تُطاق»[3].

وكيفما كان حكمك على الخيارات التي اتخذوها، تصعب قراءة قصصهم من دون الانتهاء إلى هذا الاستنتاج: المعضلات التي واجهوها لا تُفْهم كمعضلات أخلاقية إلا إذا أقررت بأن دعاوى الولاء والتضامن يمكن لها أن ترجح في الميزان إزاء دعاوى أخلاقية أخرى، من بينها واجب جلب المجرمين للعدالة. لو أن جميع الواجبات قائمة على الرضى، أو على واجبات عالمية تجاه الأشخاص بصفتهم أشخاصًا، فإنه من الصعب استيعاب هذه المآزق الأخوية.

العدالة والحياة الصالحة

الآن نظرنا في العديد من الأمثلة التي قصد منها الطعن في الفكرة التعاقدية القائلة إننا صانعو الواجبات الأخلاقية التي تُلزمنا: الاعتذارات العامة والتعويضات؛ المسؤولية

(1) William Glaberson, «The Death Penalty as a Personal Thing,» **New York Times**, October 18, 2004.

(2) Matthew Purdy, «Crime, Punishment and the Brothers K.,» **New York Times**, August 5, 2001.

(3) Johnston and Scott, «Prisoner of Rage.»

الجماعية عن مظلمة تاريخية؛ المسؤولية الخاصة بين أفراد الأسرة، والموطنين، تجاه بعضهم البعض؛ التضامن مع الرفاق؛ الولاء للقرية أو الجماعة أو الوطن؛ الوطنية؛ الفخر والعار بالأمة أو الشعب؛ الولاءات الأخوية والأبوية. دعاوى التضامن التي نراها في هذه الأمثلة هي سمات مألوفة في حياتنا الأخلاقية والسياسية. وسيكون من الصعب العيش، أو إيجاد معنى لحياتنا، من دونها. لكن التحدث عنها بلغة الفردية الأخلاقية صعب كذلك. فليس ممكنًا التعبير عنها بأخلاقيات الرضى. وهذا ما يعطي هذه الدعاوى قوتها المعنوية، إلى حد ما؛ إنها تستند إلى أعبائنا، وتعكس طبيعتنا ككائنات قصَّاصة، وذوات متموقعة.

قد تتساءل، ما علاقة كل هذا بالعدالة؟ للإجابة عن هذا، لنتذكر ما هي الأسئلة التي قادتنا إلى هذا الطريق. لقد كنا نحاول معرفة ما إذا كانت كل واجباتنا ومسؤولياتنا يمكن إرجاعها إلى فعل من أفعال الاختيار أو الإرادة. وقد حاججت في أن هذا غير ممكن؛ وواجبات التضامن أو الانتساب قد تتنازعنا لأسباب لا علاقة لها بالاختيار، أسباب تربطنا بالسرديات التي نؤول، في ضوئها، حياتنا والجماعات التي ننضوي فيها.

ما مكمن الخطر، بالضبط، في هذا السجال بين البيان السردي للفاعلية الأخلاقية، والبيان الذي يؤكد الإرادة والرضى؟ أحد مكامن الخطر هي الكيفية التي نرى بها الحرية الإنسانية. فبينما تتأمل تلك الأمثال التي تتضمن شرحًا لواجبات التضامن والانتساب، قد تجد نفسك مناوئًا لها. وإن كنت كالكثير من طلابي، فقد تنفر أو ترتاب من فكرة أننا مقيدين بروابط أخلاقية لم نخترها. هذا النفور قد يقودك إلى رفض دعاوى الوطنية والتضامن والمسؤولية الجماعية وهلّم جرًا، أو إلى إعادة صياغة هذه الدعاوى على أنها ناشئة عن شكل من أشكال الرضى. من المغري رفض هذه الدعاوى أو إعادة صياغتها، لأن فعل هذا سيكون منسجمًا مع الفهم السائد للحرية؛ ذلك الفهم القائل بأننا لسنا مقيدين بأي روابط أخلاقية لم نخترها، وأن نكون أحرارًا يعني أن نكون صانعين للواجبات التي تُقيدنا.

ما أحاول الإلماع إليه، في هذه الأمثل والأمثلة الأخرى في الكتاب، أن هذا الفهم للحرية فاسد. لكن الحرية ليست الأمر الوحيد الخطير هنا، بل كذلك الطريقة التي نفكر بها حيال العدالة.

تذكر طريقتي التفكير بالعدالة اللتين مرتا بنا. الحق، بالنسبة لكانط وراولز، سابق على الخير. ومبادئ العدالة التي تُعرِّف حقوقنا وواجباتنا يجب أن تكون محايدة إزاء المفاهيم المتنازعة للحياة الخيِّرة. يقول كانط، لأجل الوصول إلى القانون الأخلاقي، علينا أن نتجرَّد من مصالحنا وغاياتنا الطارئة. ويؤكد راولز، لأجل التفكير بالعدالة، علينا تنحية أهدافنا وارتباطاتنا ومفاهيمنا الخاصة للخير، علينا تنحتيها جانبًا. وهذه هي غاية التفكير بالعدالة خلف ستار من الجهل.

هذه الشاكلة في التفكير مناقضة لطريقة أرسطو. فهو لا يعتقد أن مبادئ العدالة يمكنها أن تكون محايدة حيال الحياة الصالحة، ولا يجب عليها ذلك. فعلى العكس، يؤكد أن أحد أهداف الدستور العادل هو صياغة المواطن الصالح، وتهيئة الخلق المتين. وهو لا يظن أنه يمكن التفكير بالعدالة من دون التفكير بالأمتعة ـ المناصب والتشريفات والحقوق والفرص ـ التي ترصدها المجتمعات.

أحد الأسباب التي تدفع كانط وراولز لرفض طريقة أرسطو في التفكير بالعدالة هي اعتقادهما أنها لا تُبقي فسحة للحرية. فدستور يحاول تهيئة الخلق المتين أو تأكيد مفهوم معين للحياة الصالحة، هو دستور قد يفرض على البعض قيم البعض الآخر. إنه يخفق في احترام الأفراد كذوات حرة مستقلة، قادرة على اختيار غاياتها بنفسها.

إن صحَّ فهم كانط وراولز للحرية، فقد صحَّ رأيهم في العدالة كذلك. وإن كنا ذواتًا مُخيَّرة مستقلة، لا تقيدنا روابط أخلاقية غير مشروطة بالاختيار، فنحن بحاجة إلى هيكل حقوقي محايد حيال الغايات. وإن كانت الذات تسبق غاياتها، فلا بد أن الحق يسبق الخير.

لكن إذا كان المفهوم السردي للفاعلية الأخلاقية أكثر إقناعًا، فمن القمين إعادة الاعتبار للطريقة الأرسطية في التفكير بالعدالة. وإذا كان التدبُّر في ما هو خير لِي يتطلب التفكير في ما هو خير للجماعات التي ترتبط هويتي بها، فقد يكون التطلّع للحياد خطأ. وقد لا يكون ممكنًا، ولا مرغوبًا، التدبُّر في العدالة من دون التدبُّر في كنه الحياة الخيِّرة.

فكرة جلب مفاهيم الحياة الخيِّرة إلى النقاش العمومي عن العدالة والحقوق قد تبدو لك فكرة غير جذابة، بل ومرعبة. فالناس، بالنهاية، في مجتمع تعددي، كمجتمعنا،

يختلفون في الطريقة المُثلى للعيش. ولقد ولدت النظرية السياسية الليبرالية كمحاولة لتجنب السياسية والقانون من أن يصبحا متورطين في الخلافات الأخلاقية والدينية. والفيلسوفان كانط وراولز يمثِّلان التعبير الأقوى والأوضح لهذا المطمح.

لكن يستحيل أن ينجح هذا المطمح. فالعديد من القضايا المتنازع عليها، نزاعًا ساخنًا، حول العدالة والحقوق، لا تمكن المجادلة فيها من دون التصدي لأسئلة أخلاقية ودينية خلافية. ليس من الممكن دائمًا، في تقرير كيف نُعرِّف حقوق وواجبات المواطن، تنحية المفاهيم المتنافسة للحياة الخيِّرة. وحتى إن أمكن ذلك، فقد لا يكون مرغوبًا.

أن تطلب من المواطنين الديمقراطيين أن يتركوا قناعاتهم الدينية والأخلاقية خلفهم حين يدلفون إلى المجال العام، قد يبدو وكأنه طريقة لضمان التسامح والاحترام المتبادل. لكن، عمليًا، يمكن أن يحدث العكس. فتقرير مسائل عامة مهمة، مع التظاهر بحياد يستحيل أن يتحقق، يؤدي إلى ضغينة وردود فعل عنيفة. وحياة سياسية مُفرَّغة من اشتغال أخلاقي أصيل، تؤدي إلى حياة مدنية فقيرة. كذلك هي دعوة مفتوحة لأخلاقيات ضيقة متعصبة؛ فالأصوليون يجيئون حين يخشى الليبراليون أن يجيئوا.

إن كانت جدالاتنا حول العدالة تورطنا، ولا مفر، في مسائل أخلاقية جوهرية؛ فعلينا أن نسأل كيف يمكن أن نقوم بها ونُجريها. وهل من الممكن الحديث عن الخير في العلن من دون الوقوع في حروب دينية؟ وكيف يبدو شكل مناظرة عمومية تتصل بالأخلاق، وكيف تختلف عن الجدل السياسي الذي اعتدنا عليه؟ هذه ليست أسئلة فلسفية وحسب؛ بل تقع في صميم أي محاولة لإنعاش المناظرة السياسية، وتجديد الحياة المدنية.

الفصل العاشر

العدالة والصالح العام

في 12 أيلول/ سبتمبر، 1960، ألقى جون إف. كينيدي، المرشّح الديمقراطي للرئاسة، خطابًا في هيوستن، تكساس، حول دور الدين في السياسية. كانت «المسألة الدينية» قد أطرت حملته. فلقد كان كينيدي كاثوليكيًا، ولم يسبق قط أن انتخب كاثوليكي رئيسًا. وكان بعض الناخبين ينطوي على عصبية صامتة، أما البعض الآخر فعبروا عن قلقهم من أن يتصرف كينيدي لصالح الفاتيكان خلال رئاسته، أو أن يفرض مبادئ كاثوليكية على السياسات العمومية[1]. على أمل إزالة هذه المخاوف، وافق كينيدي على إلقاء كلمة على جمع من القساوسة البروتستانت، حول الدور الذي سينهض به الدين في رئاسته، في حال تم انتخابه. كانت إجابته بسيطة: لن يكون له دور. فالإيمان الديني شأن خاص، ولن يكون له أثر في مسؤولياته العامة.

قال كينيدي: «أؤمن أن آراء الرئيس الدينية هي شأن خاص. ومهما كانت القضية التي ستواجهني أثناء رئاستي ـ سواء تحديد النسل، أو الطلاق، أو الرقابة، أو القمار، أو أي مسألة أخرى ـ سأتخذ قراري... بناء على ما يوحي به ضميري تجاه المصلحة الوطنية، من دون أي اعتبار للضغوط أو الإملاءات الدينية الخارجية»[2].

(1) Theodore H. White, **The Making of the President 1960** (New York: Atheneum Publishers, 1961), pp. 295–98.

(2) Address of Senator John F. Kennedy to the Greater Houston Ministerial Asso-ciation, Houston, Texas, September 12, 1960, at www.jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Desk/Speeches/JFK/JFK+Pre-Pres/1960/Address/+of+Senator+John+F.+Kennedy+to+the+Greater+Huston+Ministerial+Associtin.htm..

لا يقول كينيدي ما إذا كان ضميره قد تشكل من قناعاته الدينية. لكن يبدو أنه يوحي إلى أن معتقداته حيال المصلحة الوطنية لا علاقة لها بالدين، والذي جعله صنو «الضغوط الخارجية» و«الإملاءات». لقد أراد طمأنة القساوسة البروتستانت، والرأي العام الأميركي، أنه لن يفرض معتقداته الدينية ـ مهما كانت ـ عليهم.

عُدَّ الخطاب نجاحًا سياسيًا، وأصبح كينيدي رئيسًا. مدح ثيودور إتش. وايت، المؤرخ العظيم لحملات الرئاسة، الخطاب على صياغته «المبادئ الشخصية للكاثوليكي الحديث في المجتمع الديمقراطي»[1].

بعد مرور أربع وستين سنة، في 28 حزيران/ يونيو، 2006، ألقى باراك أوباما، والذي سيصبح عمّا قريب مرشح الحزب الديمقراطي للرئاسة، ألقى خطابًا بالغ الاختلاف عن دور الدين في السياسية. ابتدأه بذكر الطريقة التي اتبعها للتعامل مع المسألة الدينية أثناء حملته لمجلس الشيوخ قبل عامين. فلقد هاجمه منافسه حينذاك، وهو متدين سليط اللسان، لدعمه حقوق المثليين وحقوق الإجهاض، زاعمًا أنه ليس مسيحيًا صالحًا، وأن المسيح لن يُصوِّت له.

يقول أوباما، وهو يسترجع الماضي: «أجبت عليه جوابًا صار هو الجواب الليبرالي التقليدي في مناظرات كهذه. قلت، إننا نعيش في مجتمع تعددي، وليس بمقدوري فرض آرائي الدينية على الآخرين، ثم إني أهدف إلى أن أكون سينتورًا عن إلينوي لا قسيسًا لإلينوي»[2].

على الرغم من أن أوباما نجح في السباق الانتخابي لمجلس الشيوخ، إلا أنه يرى أن إجابته حينذاك كانت رديئة، وأنها «لم تُجب بشكل كافٍ على الدور الذي يضطلع به ديني في توجيه قيمي ومعتقداتي»[3].

ثم ذهب إلى وصف معتقده المسيحي، والقول بأهمية الدين في الجدال السياسي. لقد اعتقد أنه من الخطأ من جانب التقدميين «هجر مجال الخطاب الديني» في السياسة: «إن

(1) White, **The Making of the President 1960**, p. 298.

(2) Barack Obama, «Call to Renewal Keynote Address,» Washington, D.C., June 28, 2006, at www.barackobama.com/2006/06/28/call_to_renewal_key_note_address.php.

(3) Ibid.

الضيق التي يبديه بعض التقدميين تجاه أي بادرة دينية، قد منعنا من استخدام لغة أخلاقية للإجابة، بصورة مجُدية، عن القضايا المختلفة». وإذ يُقدِّم الليبراليون خطابًا سياسيًا مُفرَّغًا من المحتوى الديني، فهم «يُفرِّطون في صور ومجازات يفهم من خلالها الملايين من الأميركان أخلاقياتهم الشخصية ورؤيتهم للعدالة الاجتماعية»[1].

ليس الدين مصدرًا للتأثير في الخطابة السياسية فقط. فحل بعض المشكلات الاجتماعية يقتضي تحولًا أخلاقيًا، قال: «خشيتنا من أن نقع في الوعظ... قد تقودنا إلى إهمال الدور الذي تضطلع به القيم والثقافة في بعض أكثر مشكلتنا الاجتماعية إلحاحًا». حل مشكلات مثل «الفقر والعنصرية، وعدم التأمين والبطالة»، تتطلب «تغييرًا عاطفيًّا وفكريًّا»[2]. إذًا من الخطأ الإصرار على أن القناعات الدينية والأخلاقية يجب ألا يكون لها دور في السياسية والقانون.

> **يخطئ العلمانيون حين يطلبون من المؤمنين أن يتركوا دينهم على الباب قبل أن يدخلوا المجال العام. فريدريك دوغلاس، إبراهام لينكون، ويليم جنينغز بريان، دورثي داي، مارتن لوثر كنغ، وغالبية المصلحين العظام في تاريخ الولايات المتحدة، لم يكونوا فحسب مدفوعين بالدين، بل واستخدموا لغة دينية في سبيل قضيتهم. إذًا القول إن على الرجال والنساء ألا يحقنوا «أخلاقياتهم الخاصة» في جدالات السياسة العامة هو أمر سخيف. إن قانوننا، من حيث التعريف، هو تدوين للأخلاق، المستمدة من الأعراف اليهودية المسيحية[3].**

لاحظ العديد وجود تشابه بين جون إف. كينيدي وباراك أوباما. فكلاهما شخصية سياسية شابة ومفوَّهة، رمز انتخابها لعصر جديد من القيادة. وكلاهما سعى لحشد الأميركان لأجل حقبة جديدة من العمل المدني. لكن رؤيتيهما حيال دور الدين في السياسية، غاية في الاختلاف.

Ibid. (1)

Ibid. (2)

Ibid. (3)

التطلع إلى الحياد

أبدت رؤية كينيدي للدين، على أنه شأن خاص لا عام، الرغبة بما هو أكثر من تجريد المتعصبين ضد الكاثوليكية من سلاحهم؛ إذ أبدت فلسفة عامة سيتجلى تعبيرها الأفصح خلال الستينيات والسبعينيات، فلسفة تقول إن على الدولة أن تكون محايدة حيال المسائل الأخلاقية والدينية، حتى تتاح الحرية لكل فرد أن يختار مفهومه الخاص للحياة الخيِّرة.

كلا الحزبين السياسيين الكبيرين احتكم إلى فكرة الحياد، وإن بطرق مختلفة. يمكن القول على التعميم، إن الجمهوريين يحتكمون إلى الفكرة في السياسيات الاقتصادية، بينما يحتكم الديمقراطيون إليها في المسائل الاجتماعية والثقافية[1]. يُعارض الجمهوريون تدخل الدولة في السوق الحر، على أساس أن الأفراد يجب أن يكونوا أحرارًا في اتخاذ خياراتهم الاقتصادية، وفي إنفاق أموالهم كيف يشاءون؛ أما إذا أنفقت الدولة أموال دافعي الضرائب في أغراض عامة، أو نظمت النشاط الاقتصادي لأجل هذه الأغراض، فهذا يشكِّل قسرًا، من جانب الدولة، لرؤية حول الصالح العام لا يشترك فيها الجميع. والتخفيضات الضريبية مقدمة على الإنفاق الحكومي، لأنها تترك للأفراد الحرية لتقرير الغايات التي يريدون أن ينشدوها، والكيفية التي يريدون أن ينفقوا بها أموالهم.

يرفض الديمقراطيون فكرة أن الأسواق الحرة محايدة حيال الغايات، ويدافعون عن إجراءات أكبر للتدخل الحكومي في الاقتصاد. لكن إذا أتى الأمر إلى المسائل الاجتماعية والثقافية، كذلك هم يحتكمون إلى لغة الحياد. إذ يُصِّرون أن ليس على الحكومة أن «تُشرِّع الأخلاق» في مجالات السلوك الجنسي، أو الخيارات الإنجابية، لأن في ذلك قسرًا لبعض القناعات الأخلاقية والدينية على الآخرين. وبدل أن تقيد الحكومة الإجهاض أو الممارسات المِثْلية، عليها أن تلتزم الحياد، حيال المسائل المشحونة أخلاقيًا، وتترك الخيار للأفراد.

(1) For elaboration of this theme, see Michael J. Sandel, Democracy's Discontent: **America in Search of a Public Philosophy** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 278–85.

في عام 1971، قدَّم كتاب جون راولز «**نظريةٌ في العدالة**»، دفاعًا فلسفيًا عن المفهوم الليبرالي للحياد، ذاك الذي ألمح إليه خطاب كينيدي[1]. في الثمانينيات، شكك النقاد الجماعاتيون للحياد الليبرالي، بالذات الحرة المُخيّرة الطليقة التي بدا أنها تشكّل أساس نظرية راولز. فقالوا بمفاهيم أقوى للجماعة والتضامن، وكذلك دعوى لانخراط عمومي أنشط في المسائل الأخلاقية والدينية[2].

في 1993، نشر راولز كتابًا، هو «**الليبرالية السياسية**»، أعاد فيه صياغة نظريته من بعض الوجوه. لقد أقرَّ أن الناس، في حياتهم الخاصة، غالبًا ما ينطوون على «ولاء وإخلاص وحب، يعتقدون أنهم لن يتخلوا عنه؛ وبالفعل، يجب ألا يفعلوا، ولن يستطيعوا... وقد يعتبرون أنه من المُحال أن يروا أنفسهم من دون قناعات دينية أو فلسفية أو أخلاقية معينة، أو ارتباطات وولاءات باقية»[3]. وإلى هذا الحد، يقبل راولز إمكانية ذوات مقيدة أخلاقيًا. لكنه يُصِّر أن هذه الولاءات والارتباطات يجب ألا يكون أثر في هويتنا كمواطنين. فحينما نتجادل في الحقوق والعدالة، علينا أن ننحي قناعاتنا الأخلاقية والدينية الخاصة جانبًا، ونتجادل انطلاقًا من «المفهوم السياسي للفرد»، المستقل عن أي ولاءات مخصوصة، أو ارتباطات أو مفهوم للحياة الخيِّرة[4].

لِمَ علينا ألا نُحضر قناعاتنا الدينية والأخلاقية في الخطاب العام عن العدالة والحقوق؟ لِمَ علينا أن نفصل هويتنا كمواطنين عن هويتنا كأفراد أخلاقيين بالفهم العام؟ يقول راولز إن علينا فعل هذا من أجل احترام «حقيقة التعددية المعقولة» حول كنه الحياة الخيِّرة الذي يسود في العالم الحديث. إن الناس في المجتمعات الديمقراطية الحديثة يختلفون في المسائل الأخلاقية والدينية؛ فضلًا عن ذلك، هذه الاختلافات

---

(1) John Rawls, **A Theory of Justice** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

(2) Alasdair MacIntyre, **After Virtue** (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981); Michael J. Sandel, **Liberalism and the Limits of Justice** (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982); Michael Walzer, **Spheres of Justice** (New York: Basic Books, 1983); Charles Taylor, «The Nature and Scope of Distributive Justice,» in Charles Taylor, **Philosophy and the Human Sciences**, Philosophical Papers, vol. 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press), p. 289.

(3) John Rawls, **Political Liberalism** (New York: Columbia University Press, 1993), p. 31.

(4) Ibid., pp. 29–31.

معقولة: «فليس من المتوقع أن أشخاصًا أحياء الضمير وذوي قدرات عقلية كاملة، حتى بعد نقاش حر، يمكن ينتهوا إلى الاستنتاج ذاته»[1].

تأييد الحياد الليبرالي، وفقًا لهذه الحجة، ينشأ من الحاجة إلى التسامح في وجه الاختلاف الأخلاقي والديني. يقول راولز: «تحديدُ أيٍّ من الأحكام الأخلاقية هو الصحيح، مع وضع جميع الأمور في الاعتبار، ليس شأن الليبرالية السياسية». فلأجل الحفاظ على التجرُّد بين المبادئ الدينية والأخلاقية المتنافسة، لا تتصدى الليبرالية السياسية «للمواضيع الأخلاقية التي تنقسم حولها هذا المبادئ»[2].

هذا المطلب الذي يحملنا على فصل هويتنا كمواطنين عن قناعاتنا الدينية والأخلاقية يعني أننا حين ننخرط في السجال العام حول العدالة والحقوق، لا بد أن نتقيد بحدود العقل العمومي الليبرالي. إذ إنه ليس على الحكومة ألا تقرَّ مفهومًا معينًا للخير فقط؛ بل على المواطنين ألا يُدخلوا قناعاتهم الدينية والأخلاقية في النقاش العام حول العدالة والحقوق وأيضًا[3]. لأنهم إن فعلوا، وسادت حججهم؛ فسوف يفرضون على مواطنيهم قانونًا يقوم على مبادئ أخلاقية أو دينية معينة.

كيف لنا أن نعرف ما إذا كانت حججنا الأخلاقية تحقق متطلبات العقل العمومي، وتتجرد من أي اعتماد على آراء أخلاقية أو دينية؟ يقترح راولز لهذا اختبارًا طريفًا: «حتى نعرف إذا كنا نتبع العقل العمومي، نسأل: كيف ستبدو لنا حجتنا إذا قدمت في شكل رأي من المحكمة العليا؟»[4]. يوضح راولز، أن هذه طريقة للتأكد من أن حججنا محايدة بالشكل الذي يتطلبه العقل العمومي الليبرالي: «ليس في وسع القُضاة، بالطبع، أن يحتكموا إلى أخلاقياتهم الخاصة، ولا إلى المُثُل والفضائل الأخلاقية بالعموم. إذ يجب أن ينظروا إليها على أنها غير ذات صلة بالموضوع. كذلك، يجب ألا يحتكموا إلى آراء قومهم، أو الأقوام الأخرى، الدينية أو الفلسفية»[5]. علينا، عند المشاركة كمواطنين في السجال العام، التقيُّد بضوابط شبيهة بهذه. فمثل قضاة المحكمة العليا،

(1) Ibid., p. 58.

(2) Ibid., pp. xx, xxviii.

(3) Ibid., p. 215.

(4) Ibid., p. 254.

(5) Ibid., p. 236.

علينا تنحية قناعاتنا الدينية والأخلاقية جانبًا، والتقيُّد بالحجج التي يُعقل أن يتقبلها المواطنون كافة.

هذه هي فكرة الحياد الليبرالي التي توسَّل بها جون كينيدي، ورفضها باراك أوباما. اتجه الديمقراطيون، منذ الستينيات مرورًا بالثمانينيات، إلى فكرة الحياد، وطرحوا بشكل كبير الحجج الدينية والأخلاقية من خطابهم السياسي. كانت هناك استثناءات ملحوظة لهذا: استخدم مارتن لوثر كنغ حججًا دينية وأخلاقية في تعزيز قضية الحقوق المدنية؛ وأنعشت حركة مناهضة حرب فيتنام بالخطاب الأخلاقي والديني؛ وحاول روبرت إف. كينيدي، عندما كان يسعى للحصول على ترشيح الحزب الديمقراطي للرئاسة عام 1968، حاول جمع الأمة على مُثُل أخلاقية ومدنية أكثر تطلُّبا. لكن في السبعينيات، اعتنق الليبراليون لغة الحياد والاختيار، وتخلوا عن الخطاب الأخلاقي والديني لليمين المسيحي الصاعد.

بانتخاب رونالد ريجان عام 1980، أصبح للمحافظين المسيحيين وجود دائم في الحزب الجمهوري. لقد سعت «الأغلبية الأخلاقية» لجيري فالول، و«التحالف المسيحي» لبات روبرتسون، إلى إلباس «المجال العام العاري»[1]، ومقاومة ما رأت أنه إباحية أخلاقية في الحياة الأميركية. وفضلوا الصلوات في المدارس، وإظهار الشعائر الدينية في الأماكن العمومية، والتقييد القانوني للمواد الإباحية، والإجهاض، والمِثْلية. من جهتهم، عارض الليبراليون هذه السياسيات، ليس من خلال تحدي كل حكم أخلاقي على حدة، وإنما بالقول إن الأحكام الأخلاقية والدينية لا محل بها في السياسية.

هذه الطريقة خدمت المحافظين المسيحيين أحسن خدمة، وأسأت لسمعة الليبراليين. في التسعينيات ومطلع الألفية، بدأ الليبراليون يجادلون، وإن بطريقة دفاعية، أنهم هم كذلك عندهم «قيم»، وهذا يعني في العادة قيم التسامح، والإنصاف، وحرية الاختيار (في محاولة خرقاء للتأثير، استخدم المُرشح الديمقراطي للرئاسة جون كيري عام 2004، كلمتي «قيمة» أو «قيم» 32 مرة في خطابه لقبول ترشيح الحزب). لكن

(1) The phrase is from Richard John Neuhaus, **The Naked Public Square** (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1984).

هذه هي القيم المتصلة بالحياد الليبرالي، وضوابط العقل العمومي الليبرالي؛ وهي لا تُشبع التوق إلى الروحانيات والأخلاق المنتشر في البلاد، ولا تجيب التطلع إلى حياة عمومية ذات مغزى أكبر[1].

فهم أوباما، خلافًا لبقية الديمقراطيين، هذا التوق، وإعطاه صوتًا سياسيًا. وهذا الذي جعل سياسته تختلف عن ليبرالية زمانه. ومكمن بلاغته ليس في قدرته على التصرف بالكلمات وحسب، بل في أن لغته السياسية المُشرَّبة بأبعاد أخلاقية وروحية تتجاوز الحياد الليبرالي أيضًا.

> **في كل يوم، هكذا يبدو، يعيش الأميركان حياتهم الاعتيادية: يوصلون أبناءهم إلى المدرسة، ويقودون إلى المكتب، ويطيرون إلى اجتماع عمل، ويتبضعون في المول، ويحاولون الاستمرار في حميتهم؛ ومع ذلك ينتهون إلى إدراك أن شيئًا في حياتهم يبدو ناقصًا. فيقررون أن عملهم، وممتلكاتهم، وتسلياتهم، وانشغالاتهم، ليست كافية. إنهم بحاجة إلى شعور بالمعنى، إلى سردية تجمع شتات حياتهم... وإذا أردنا فعلًا أن نتحدث إلى الناس حديثًا صادقًا - أن نوصِّل آمالنا وقيمنا إليهم بصورة يفهمونها - فعلينا، كتقدميين، ألا نهجر الخطاب الديني[2].**

تبدي دعوى أوباما، في أن على التقدميين أن يعتنقوا عقلًا عموميًّا أكثر رحابة وأقرب إلى الإيمان، غريزة سياسية أصيلة. وهي، كذلك، فلسفة سياسية جيدة. إن محاولة فصل حجج العدالة والحقوق عن حجج الحياة الخيِّرة والصالحة، هي أمر خاطئ من وجهين: فأولًا، ليس من الممكن دائمًا تقرير مسائل العدالة والحقوق من دون حلِّ أسئلة أخلاقية جوهرية. وثانيًا، حتى لو كان هذا ممكنًا، فقد لا يكون مستحسنًا.

سجال الإجهاض والخلايا الجذعيَة

تأمل مسألتين سياسيتين مألوفتين لا يمكن حلهما من دون اتخاذ موقف من الخلاف

(1) - See Michael J. Sandel, **Public Philosophy: Essays on Morality in Politics** (Ca bridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), pp. 2-3.

(2) Obama, «Call to Renewal Keynote Address.»

الأخلاقي والديني المضمر فيهما، أعني الإجهاض وأبحاث الخلايا الجذعيّة الجنينية. يعتقد بعضهم أنه يجب تحريم الإجهاض، لأنه ينطوي على سلب حياة إنسانية بريئة. فيما يعارض بعضهم هذا، قائلين إن القانون يجب ألا ينحاز في الخلافات الأخلاقية واللاهوتية حول متى تبدأ الحياة الإنسانية؛ ويحاجون أنه بما أن الوضع الأخلاقي للجنين مسألة مشحونة أخلاقيًّا ودينيًا للغاية، فعلى الحكومة أن تلتزم الحياد، وتترك الخيار للنساء.

يبدي الموقف الثاني الحجة الليبرالية المعتادة من أجل حقوق الإجهاض. إنها تزعم حل مشكلة الإجهاض على أساس الحياد وحرية الاختيار، من دون الدخول في الخلاف الديني والأخلاقي. لكن هذه الحجة لا تنجح؛ لأنه إن كان فعلًا أن الجنين معادل أخلاقيًا للطفل، فسيكون الإجهاض معادلًا أخلاقيًّا لقتل الأطفال. والقليل سيدافع عن أن تترك الحكومة للأبوين قرار ما إذا أرادوا قتل أطفالهم. إذًا الموقف «المؤيد للإجهاض» في سجال الإجهاض ليس بالفعل محايدًا إزاء المسألة الأخلاقية واللاهوتية المُضمرة؛ إنه يقوم على افتراض أن تعاليم الكنيسة الكاثوليكية حول الوضع الأخلاقي للجنين – في أنه يصير إنسانًا منذ لحظة الحمل – خاطئة.

الإقرار بهذا الافتراض لا يعني القول بحرمة الإجهاض. إنه، ببساطة، إقرار بأن الحياد وحرية الاختيار ليسا أساسين كافيين لتأكيد حق الإجهاض. أولئك الذين يريدون الدفاع عن حق النساء في التقرير لأنفسهن إن أردنا إنهاء الحمل أم لا، عليهم التعاطي مع حجة أن الجنين يعادل شخصًا، محاولين أن يبينوا لما هذا القول باطل، فليس يكفي القول إن القانون يجب أن يكون محايدًا في المسائل الأخلاقية والدينية. إن تأييد السماح بالإجهاض ليس أكثر حيادًا من تأييد تحريمه. فكلا الموقفين يفترض إجابة ما عن الخلاف الأخلاقي والديني المضمر.

الأمر ذاته ينطبق على الجدل حول أبحاث الخلايا الجذعية. يجادل أولئك الذين يريدون تحريم أبحاث الخلايا الجذعية الجنينية، أنه مهما كانت الآمال العلاجية المعقودة، فإن أبحاثًا تنطوي على تدمير أجنة بشرية هي أبحاث محرمة أخلاقيًا. غالبية من يرون هذا الرأي يعتقدون أن الجنين يكون إنسانًا منذ الحمل، لذا فتدمير جنين، حتى في مراحله الأولى، يعادل أخلاقيًّا قتل طفل.

يرد دُعاة أبحاث الخلايا الجذعية الجنينية بالإشارة إلى الفوائد الطبية التي قد تأتي بها هذه الأبحاث، وهذا ربما يتضمن علاجات للسكر، ومرض باركينسون، وإصابات الحبل الشوكي. كذلك يحاجون أن العلم يجب ألا يعوَّق بتشغيبات دينية وأيديولوجية؛ ويجب ألا يُسمح لأولئك الذين لديهم اعتراضات دينية بفرض آرائهم من خلال قوانين تحرِّم أبحاثًا علمية واعدة.

لكن، وكما كان الحال في جدل الإجهاض، تأييد السماح بأبحاث الخلايا الجذعية الجنينية هو موقف لا يمكن أن يُتخذ من دون اتخاذ موقف في الخلاف الأخلاقي والديني حول متى تبدأ الحياة الإنسانية. فلو كان الجنين في مراحله الأولية يعادل أخلاقيًا إنسانًا، فإن مناوئي أبحاث الخلايا الجذعية الجنينية محقّون؛ فحتى أكثر الأبحاث الطبية وعدًا لا تسوغ تقطيع أوصال إنسان. وقليل جدًا من سيقول إن حصد أعضاء طفل في الخامسة من العمر لأجل تعزيز بحوث طبية، قد تنقذ الحياة، يجب أن يكون قانونيًا. إذًا فالحجة الداعية للسماح بأبحاث الخلايا الجذعية الجنينية ليست محايدة حيال الخلاف الأخلاقي والديني حول بداية الحياة الإنسانية. وهي تفترض إجابة عن هذا الخلاف، ألا وهي أن الجنين، غير المُنغرس، الذي يتم تدميره في الأبحاث، ليس إنسانًا بعد[1].

يستحيل، في حالة الإجهاض وأبحاث الخلايا الجذعية الجنينية، حلُّ المسألة القانونية من دون التصدي للمسألة الأخلاقية والدينية المُضمرة، ويستحيل الحياد لأن القضيتين تتضمنان سلب حياة إنسان. إلا أن غالبية الخلافات السياسية والأخلاقية، طبعًا، لا تتضمن مسائل حياة أو موت. لهذا قد يقول مشايعو الحياد الليبرالي إن جدلي الإجهاض والخلايا الجذعية هما حالة استثنائية؛ وباستثناء الحالات التي يكون تعريف الحياة الإنسانية هو مكمن الخطر، يمكننا حل جدالات العدالة والحقوق من دون اتخاذ موقف في الخلافات الأخلاقية والدينية.

(1) I take up the question of the moral status of the embryo in Michael J. Sandel, **The Case Against Perfection** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), pp.102-28.

الزواج المِثْليّ

لكن هذا، أيضًا، غير صحيح. لنرَ الجدال حول الزواج المثلي. هل بإمكانك تقرير ما إذا كان على الدولة الاعتراف بالزواج المثلي، من دون الدخول في الخلافات الأخلاقية والدينية حول غرض الزواج، والوضع الأخلاقي للمثلية؟ يقول بعضهم: أجل. وينافح عن الزواج المثلي على أسس ليبرالية غير حُكْميّة: فسواء أحب المرء العلاقات المثلية أم كرهها، يجب أن يُتْرك الأفراد ليقرروا شريكهم الزوجي. ومن التمييز القبيح ضد المثليين والمثليات أن نسمح للمغايرين بالزواج وأن نمنعه عنهم، كما أننا نحرمهم المساواة أمام القانون.

إن كانت هذه الحجة كافية لأن تكون أساسًا لمنح الزواج المثلي اعترافًا من الدولة، إذًا يمكن حل المسألة في حدود العقل العمومي الليبرالي، من دون الالتجاء لمفاهيم خلافية حول غرض الزواج والخيرات التي يشرِّفها. لكن دعوى الزواج المثلي لا يمكن أن تقوم على أسس غير حُكْميّة؛ إنها تعتمد على مفهوم معين عن مغزى الزواج، وغرضه وهدفه. وكما يُذكِّرنا أرسطو، فإن الجدال حول غرض عادة اجتماعية هو جدال حول الفضائل التي تشرفها وتكافئ عليها. والسجال حول الزواج المثلي هو سجال، في صميمه، حول ما إذا كانت الرابطة المثلية جديرة بالتشريف والاعتراف الذي يسبغه إقرار الدولة بالزواج في مجتمعنا. هكذا، لا مهرب من السؤال الأخلاقي المضمر.

لفهم لما هذا، من المهم الانتباه إلى أن الدولة بإمكانها اتخاذ ثلاثة سُبل تجاه الزواج، لا اثنين. بإمكانها تبني السياسية التقليدية والاعتراف فقط بالزواج بين الرجل والمرأة؛ أو، كما فعلت بعض الولايات، الاعتراف بالزواج المثلي كما الزواج بين الرجل والمرأة؛ أو يمكنها النزول عن الاعتراف بأي نوع من الزواج، وتترك الأمر للجمعيات الخاصة.

يمكن تلخيص هذه السياسات الثلاث كما يلي:

1- الاعتراف بالزواج بين الرجل والمرأة فقط.

2- الاعتراف بالزواج المثلي والزواج الغيري.

3- عدم الاعتراف بأي نوع من الزواج، وترك الأمر للجمعيات الخاصة.

يمكن للولايات، بالإضافة إلى قوانين الزواج، أن تتبنى قوانين الرابطة المدنية أو المُساكنة التي تمنح حماية قانونية، وحقوقًا في الإرث وزيارات المُستشفى، وترتيبات حضانة الأطفال للأقران غير المتزوجين الذين يعيشون معًا ويرتبطون برابطة قانونية. هذه الترتيبات متوفرة للشركاء المثليين والمثليات في العديد من الولايات. في 2003، أصبحت ماساتشوستس، بحكم محكمتها العليا، أول ولاية تمنح الزواج المثلي اعترافًا قانونيًّا (السياسة رقم 2). في 2008، حكمت محكمة كاليفورنيا العليا كذلك لصالح حق الزواج المثلي، لكن، بعد أشهر قليلة، نقض غالبية الناخبين الحكم في مبادرة استفتائية على مستوى الولاية. في 2009، غدت فيرمونت أول ولاية تجيز الزواج المثلي بواسطة حكم تشريعي، لا حكم قضائي[1].

السياسية رقم 3 هي محض افتراض، على الأقل في الولايات المتحدة؛ فلم تقم أي ولاية، حتى الآن، بالنزول عن الاعتراف بالزواج باعتباره عملًا من أعمال الحكومة. لكن، بغض النظر، هذه السياسة جديرة بالفحص، بما أنها تسلط الضوء على الحجج المؤيدة، والمناهضة، للزواج المثلي.

السياسية رقم 3 هي الحل الليبرتاري المثالي لسجال الزواج. فهي لا تُلغي الزواج، بل تُلغيه باعتباره عرفًا تقرره الدولة[2]. وقد يكون من الأفضل وصفه بأنه فصل للزواج عن الدولة. وكما أن فصل دين عن الدولة يعني التخلّص من كنيسة رسمية مدعومة من الحكومة (والسماح للكنائس بالوجود بمستقل عن الدولة)، ففصل الزواج عن الدولة يعني التخلّص من الزواج باعتباره عملًا رسميًّا من أعمال الدولة.

يدافع كاتب الرأي مايكل كينسلي عن هذه السياسية كمخرج لما يراه صراعًا مستعصيًّا حول الزواج. يشتكي مؤيدو الزواج المثلي بأن قصر الزواج على المتغايرين هو ضرب من التمييز. ويزعم مناوئوه أنه إن أقرت الدولة الزواج المثلي، فهذا تجاوز من التسامح مع المثلية إلى الدعوة إليها وإعطاءها «ختم استحسان حكومي». الحل، كما يطرحه كينسلي، هو «إنهاء مؤسسة الزواج المدعوم حكوميًّا»،

(1) Connecticut (2008) and Iowa (2009) legalized same-sex marriage through rulings of their state supreme courts.

(2) See Tamara Metz, «Why We Should Disestablish Marriage,» in Mary Lyndon Shan-ley, **Just Marriage** (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 99–108.

و«تخصيص الزواج»[1]. اترك الناس يتزوجون كيفما شاءوا، من دون إقرار أو تدخل من الدولة.

دع الكنائس والمؤسسات الدينية الأخرى تقدم مراسم الزواج، ودع المولات والكازينوهات أن تفعل المثل إن شاءت... دع الأزواج يحتفلون بارتباطهم في أي طريقة اختاروا، ويعدوا أنفسهم متزوجين متى أرادوا... ونعم، إذا أراد ثلاثة أشخاص أن يتزوجوا من بعضهم، أو أن يتزوج امرؤ نفسه، ووجدوا من يقوم بمراسم الزواج ويعلنهم متزوجين، فدعهم[2].

يعلل كينسلي: «إذا كان الزواج مسألة خاصة تمامًا، فستزول جميع الخلافات حول الزواج المثلي. لن يصير للزواج المثلي إقرار حكومي رسمي، لكن كذلك لن يكون للزواج الغيري». يُلمع كينسلي إلى أن قوانين المساكنة يمكنها أن تتعامل مع القضايا المالية والتأمينية وقضايا دعم الأطفال ومسائل الورث، والتي تنشأ عن السكن المشترك وتربية الأطفال معًا. إنه يقترح، عمليًا، استبدال الزواج المدعوم حكوميًا، سواء أكان غيريًا أم مثليًا، لمصلحة الرابطة المدنية[3].

يتصف مُقترح كينسلي، من منظور الحياد الليبرالي، بميزة جلية على البديلين الآخرين (السياسية 1 و2): هي في أنه لا يحمل القضاة أو المواطنين على الانخراط في خلافات أخلاقية ودينية حول غرض الزواج، وأخلاقية المثلية. وبما أن الدولة لن تصير المانحة للقب التشريفي المدعو «الزواج» على العوائل والأسر، فسيكون بمقدور المواطنين تجنب الدخول في جدالات حول مغزى الزواج، ومدى تحقيق المثليين والمثليات لهذا المغزى.

اعتنق القليل من الناس، في طرفي سجال، مُقترح الفصل. لكنه يلقي ضوءًا على مكامن الخطر في السجال الجاري، ويساعدنا على رؤية لماذا على مؤيدي الزواج المثلي ومناوئيه الجدال في الخلاف الأخلاقي والديني، الجوهري، حول مغزى الزواج، والخيرات التي ترتبط به. فليس يمكن الدفاع عنهما في حدود العقل العمومي الليبرالي.

(1) Michael Kinsley, «Abolish Marriage,» **Washington Post**, July 3, 2003, p. A23.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

بالطبع، أولئك الذين يرفضون الزواج المثلي على أسس أنه اعتراف بالفاحشة وتلطيخ للمعنى الحقيقي للزواج، ليسوا مستحين من حقيقة أنهم يصدرون حكمًا أخلاقيًّا أو دينيًّا. لكن أولئك الذين يدافعون عن حق الزواج المثلي غالبًا ما يحاولون إقامة دعواهم على أسس محايدة، ويتجنبون إطلاق حكم في المعنى الأخلاقي للزواج. إن محاولة إيجاد حجة غير حُكْميّة داعمة للزواج المثلي تعتمد اعتمادًا كبيرًا على أفكار عدم التمييز وحرية الاختيار. لكن هذه الأفكار، في حد ذاتها، ليست مسوّغًا لحق الزواج المثلي. لنفهم السبب، لنرَ الرأي الرصين والدقيق الذي كتبته مارغريت مارشال، رئيسة القضاة في المحكمة العليا لماساشوستس، في حكم المحكمة في قضية الزواج المثلي: غوودردج ضد وزارة الصحة (2003)[1].

بدأت مارشال بتقرير الاختلاف الأخلاقي والديني العميق الذي تثيره المسألة، وألمحت إلى أن المحكمة لن تأخذ جانب طرف من الأطراف في الخلاف:

يحمل العديد من الناس قناعات دينية وأخلاقية عميقة في أن الزواج يجب أن يُحصر بين الرجل والمرأة، وأن السلوك المثلي سلوك غير أخلاقي. آخرون يحملون قناعات دينية وأخلاقية لها نفس القوة ترى أن الأقران من نفس الجنس يحق لهم الزواج، وأن المثليين يجب أن يعاملوا معاملة لا تختلف عن جيرانهم المغايرين. كلا الرؤيتين لا تجيب عن السؤال المطروح أمامنا. «مهمتنا هي تعريف حرية الجميع، لا فرض شريعتنا الأخلاقية»[2].

تصف مارشال، في محاولة لتجنب الدخول في خلاف ديني أو أخلاقي حول المثلية، المسألة الأخلاقية المطروحة على المحكمة بعبارات ليبرالية: باعتبارها مسألة استقلال وحرية اختيار. فاستبعاد المثليين من الزواج أمر لا يتوافق و«احترام استقلال

(1) Hillary Goodridge vs. Department of Public Health, Supreme Judicial Court of Massachusetts, 440 Mass. 309 (2003).

(2) Ibid., p. 312. The sentence quoted in the court's opinion («Our obligation is to define the liberty of all, not to mandate our own moral code») is from Lawrence v. Texas, 539 U.S. 558 (2003), the U.S. Supreme Court decision that overturned a Texas law banning homosexual practices. The Lawrence opinion, in turn, had quoted this sentence from Planned Parenthood v. Casey, 505 U.S. 833 (1992), a U.S. Supreme Court decision that dealt with abortion rights.

الفرد والمساواة أمام القانون»[1]. وحرية «اختيار الزواج من عدمه واختيار من تتزوج تصير حرية جوفاء» إذا كان بمقدور الدولة «أن تحرم فردًا من الاختيار الحر للشخص الذي يريد أن يشاركه التزامًا حصريًا»[2]. تؤكد مارشال أن المسألة ليست قيمة الاختيار، وإنما حق الفرد في اتخاذه؛ أي، حق المدعيين في «الزواج من الشخص الذي اختاروه شريكًا لهم»[3].

لكن الاستقلال وحرية الاختيار ليسا كافيين لتبرير حق الزواج المثلي. ولو أن الدولة محايدة بالفعل تجاه قيمة جميع العلاقات الحميمية الطوعية، لما كان للدولة مبرر لقصر الزواج على شخصين، بل لصار تعدد الأزواج متاحًا كذلك. في الحقيقة، إن أرادت الدولة فعلًا أن تكون محايدة، وأن تحترم خيارات الأفراد كيفما كانت؛ عليها أن تتبنى مقترح كينسلي وأن تتخلى عن منح الاعتراف بأي شكل من أشكال الزواج.

إن المسألة الحقيقة في جدال الزواج المثلي ليست حرية الاختيار، بل ما إذا كانت الرابطة المثلية جديرة بتشريف واعتراف المجتمع، وما إذا كانت تحقق الغرض والمغزى الاجتماعي للزواج. وفي عبارات أرسطو، المسألة هي التوزيع العادل للمراكز والتشريفات. إنها قضية إقرار واعتراف اجتماعي.

على الرغم من تأكيدها حرية الاختيار، أوضحت محكمة ماساتشوستس عدم نيتها فتح المجال للزواج التعددي. ولم تُشكك بفكرة أن للحكومة أن تسبغ اعترافًا اجتماعيًا على بعض العلاقات الحميمية دون بعض. ولم تدعُ إلى إزالة، أو فصل الزواج عن الدولة.

على العكس، قدم رأي القاضي مارشال إطراء للزواج بوصفه «أحد أكثر أعراف مجتمعنا تقديرًا وأهمية»[4]. وقالت، إن إزالة الزواج المدعوم حكوميًّا «ستفكّك أحد المبادئ الحيوية المنظمة لمجتمعنا»[5].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 329.

(3) Ibid., p. 320.

(4) Ibid., p. 313.

(5) Ibid., p. 342.

وبدل إزالة الزواج المدعوم حكوميًا، دعت مارشال إلى توسيعه ليشمل الأزواج من الجنس نفسه. وبفعلها هذا، خرجت من حدود الحياد الليبرالي، لتؤكد القيمة الأخلاقية للروابط المثلية، ولتقدم رأيًا في غرض الزواج كما يجب أن يُفهم. وترى أن الزواج ليس اتفاقًا خاصًا بين مُتراضيين وحسب، بل هو شكل من أشكال الاعتراف والإقرار العام: «في المعنى الصحيح، هناك ثلاثة أطراف في كل زواج مدني: زوجان راضيان، ودولة موافقة»[1]. ويُظهر هذا الشكل من الزواج الجانب الشريفي: «إن الزواج، في الوقت نفسه، ارتباط خاص جدًا بشخص آخر، واحتفال عام جدًا بقيم التبادل العشرة والحميمية والإخلاص والعائلة»[2].

وإذا كان الزواج عرفًا تشريفيًا، فما هي الفضائل التي يُشرفها؟ إن السؤال عن هذا هو سؤال في غاية، أو غرض، الزواج باعتباره عرفًا اجتماعيًا. يزعم العديد من مناوئي الزواج المثلي أن الهدف الرئيس من الزواج هو الإنجاب. وفقًا لهذه الحجة، أنه ما دام المثليون غير قادرين على الإنجاب بأنفسهم، فليس لهم حق في الزواج. بعبارة أخرى، إنهم يفتقرون إلى الفضيلة المتصلة بالزواج.

هذا التعليل الغائي من صميم الحجة المناوئة للزواج المثلي، وتقوم مارشال بالرد عليه مباشرة. فهي لا تتظاهر بالحياد حيال غاية الزواج، بل تقدم تأويلًا آخر له. فتؤكد أن جوهر الزواج ليس الإنجاب بل الالتزام المحب الحصري بين طرفين، ليكونا مثليين أو لا.

قد تسأل، الآن، كيف يمكن الفصل بين التقديرين المتنازعين على غاية، أو جوهر، الزواج؟ هل من الممكن الحجاج عقلانيًا حول معنى وغرض عرف متنازع عليه أخلاقيًا، كالزواج؟ أما أن الأمر سيكون تصادمًا لتوكيدات صلعاء ـ بعضها يقول إنه للتكاثر، وبعضهما الآخر يقول إنه للالتزام المحب ـ وليست هناك طريقة لإظهار أن أحدهما أكثر وجاهة من الآخر؟

يُقدِّم رأي مارشال مثالًا جيدًا للكيفية التي يمكن أن تجري بها هذه النقاشات. في البداية، شككت في الدعوى القائلة إن الإنجاب هو الغرض الرئيس للزواج. فأظهرت أن الزواج، بالصورة التي يجري بها الآن وتنظمه الدولة، لا يقتضي القدرة

(1) Ibid., p. 321.

(2) Ibid., p. 322.

على الإنجاب. فالمتقدمون للحصول على رخصة زواج لا يُسألون حول «قدرتهم، أو نيتهم، على إنجاب أطفال بواسطة الجماع. وليست الخصوبة شرطًا للزواج، ولا أساسًا للطلاق. وأولئك الذين لم يمارسوا الجماع بعد زواجهم، ولم ينووا فعل هذا، يبقون متزوجين. وأولئك الذين لا يستطيعون القيام من فراش موتهم يمكنهم الزواج». ورغم أن «العديد من المتزوجين، بل أغلبيتهم، ينجبون أبناء معًا (بمساعدة أو من دون مساعدة)»، تنتهي مارشال إلى أن «الالتزام الحصري والدائم للمتزوجين تجاه بعضهم، لا إنجاب الأطفال، هو الشرط الذي لا غنى عنه في الزواج المدني»[1].

إذًا بعض من حجة مارشال يرتكز على تأويل لغرض أو جوهر الزواج كما هو جارٍ الآن. أمام تأويلات متعاكسة لممارسة اجتماعية ـ الزواج كإنجاب ضد الزواج كالتزام حصري ودائم ـ كيف يمكننا تحديد أيها أكثر وجاهة ومعقولية؟ إحدى الطرق هي من خلال التساؤل عن أي من هذه الاعتبارات تتوافق مع قوانين الزواج الجارية، إذا أُخذت بكليّتها. طريقة أخرى هي التساؤل عن أي من هذه التأويلات للزواج تحتفي بقيم جديرة بالتشريف. ما يُعد غاية للزواج يعتمد بعض الاعتماد على الصفات التي نعتقد أن الزواج يجب أن يحتفي بها ويؤكدها. وهذا يجعل الخلاف الأخلاقي والديني لا مفر منه: ما هو الوضع الأخلاقي للعلاقات المِثْلية؟

ليست مارشال بمحايدة إزاء هذا السؤال. إنها تحاج أن العلاقات المثلية جديرة بالاحترام كمثيلاتها العادية. وحصر الزواج بالمغايرين هو «تأكيد لفكرة سائدة مدمِّرة ترى أن العلاقات المثلية لا تتصف بالاستقرار، وأنها أقل قيمة من العلاقات المتغايرة وليست قمينة بالاحترام والتقدير»[2].

لذا إن نظرنا في الحجة المؤيدة للزواج المثلي نظرة فاحصة، وجدنا أنه يستحيل أن تقوم على أفكار عدم التمييز وحرية الاختيار. ولأجل أن نحدد ما الذي يجب أن يُعدَّ زواجًا، علينا أن نفكر مليًا في غرض ومغزى الزواج، وفي الفضائل التي يشرفها. وهذا يأخذنا إلى أراضٍ أخلاقية متنازع عليها، حيث لا يمكن أن نكون محايدين في وجه المفاهيم المتعارضة للحياة الخيِّرة.

(1) Ibid., p. 331.

(2) Ibid., p. 333.

العدالة والحياة الصالحة

فحصنا، إبَّان هذه الرحلة، ثلاثة مناهج في العدالة. الأول يقول إن العدالة تعني تعظيم المنفعة أو الرفاه: أكبر سعادة لأكبر عدد. الثاني يقول إن العدالة تعني احترام حرية الاختيار: إما الخيارات الفعلية التي يتخذها الناس في السوق الحر (النظرة الليبرتارية)، أو الخيارات الافتراضية التي سيتخذها الناس في الوضع الأصلي للعدالة (النظرة الليبرالية المساواتية). الثالث يقول إن العدالة تتطلب تنمية للفضيلة وتفكيرًا في الصالح العام. وكما قد يكون تبين لك الآن، فإني أميل إلى شكل من أشكال المنهج الثالث. دعني أشرح السبب.

في المنهج النفعي عيبان: الأول، أنه يجعل العدالة والحقوق مسألة حسبة، لا مبدأ. الثاني، أنه عندما يحاول تحويل جميع القيم الإنسانية إلى مقياس واحد شامل لكل القيم؛ يسطحها، ولا يضع اعتبارًا للفارق النوعي بينها.

تحلُّ النظريات القائمة على الحرية المشكلة الأولى، لكن لا تحل المشكلة الثانية. وهي تتعامل بجدية مع الحقوق، وتصر على أن العدالة ليست مجرد حسبة. ومع أنها تختلف في ما بينها في الحقوق التي يجب أن تتجاوز التقديرات النفعية، إلا أنها تتفق في أن هناك حقوقًا أصلية معينة يجب أن تُحْترم. وباستثناء تقرير بعض الحقوق باعتبارها جديرة بالاحترام، فهي تقبل خيارات الناس كما هي. وهي لا تقتضي منا التحدي أو التشكيك في الخيارات أو الرغبات التي نجلبها إلى الحياة العامة. ووفقًا لهذه النظريات، فإن القيمة الأخلاقية للغايات التي نسعى لتحقيقها، ومعنى وأهمية الحياة التي نعيشها، وطبيعة وصفة العيش المشترك بيننا، كلها أمور تقع خارج نطاق العدالة.

هذا يبدو لي خطأً. فلا يمكن تحقيق مجتمع عادل بتعظيم المنفعة أو تأمين حرية الاختيار فقط. فلأجل تحقيق مجتمع عادل لا بد أن نفكر معًا في معنى الحياة الصالحة، وأن نخلق ثقافة عمومية كريمة ومرحبة بالاختلاف الذي سيحصل ولا محالة.

لكن يستحيل تجنب هذه الجدالات. فالعدالة، بالضرورة، تقوم على أحكام قيمية. وسواء كنا نحاج حول الإنقاذ المالي أو القلوب الأرجوانية، أو الأمومة البديلة أو الزواج المثلي، أو التمييز الإيجابي أو الخدمة العسكرية، أو مرتبات المديرين التنفيذيين أو عربة الغولف؛ نجد مسائل العدالة مقيدة بمفاهيم متنافسة للشرف والفضيلة، والفخر

والاعتراف. ليست العدالة طريقة صائبة في توزيع الأشياء، وحسب، بل طريقة صائبة في تقدير قيمة الأشياء أيضًا.

سياسةٌ للصالح العام

إن كان المجتمع العادل يتطلب تفكيرًا جماعيًّا في طبيعة الحياة الصالحة، فإن علينا أن نسأل أي نوع من القول السياسي سيذهب بنا هذا المذهب. ليس عندي جواب جاهز تمامًا عن هذا السؤال، لكن بمقدوري تقديم بعض من الاقتراحات التوضيحية. أولًا، هذه الملاحظة: أن غالبية جدالنا السياسي، اليوم، يتمحور حول الرفاه والحرية، أي: زيادة الدخل، واحترام حقوق الناس. وأن غالبية الناس عندما تسمع كلامًا عن الفضيلة في السياسية يتبادر إلى ذهنها متدينون يخبرون الناس كيف يجب عليهم أن يعيشوا حياتهم. لكن هذه ليست هي الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها لمفاهيم الفضيلة والصالح العام أن تنشِّط السياسية وتنفخ فيها الروح. إن التحدي يكمن في تصور سياسة تتعامل مع المسائل الأخلاقية والروحية تعاملًا جديًّا، وأن تحتكم إليها في الهموم الاقتصادية والمدنية الواسعة، لا في مسائل الجنس والإجهاض فقط.

كان الصوت الواعد في هذا الاتجاه، خلال حياتي، هو صوت روبرت إف. كينيدي، في مسعاه للحصول على ترشيح الحزب الديمقراطي للرئاسة في 1968. كانت العدالة، بالنسبة له، تتعلق بما هو أكثر من مجرد حجم وتوزيع الناتج القومي، إذ إن لها أغراضًا أخلاقية أرفع وأسمى. في خطاب في جامعة تكساس في 18 آذار/ مارس 1968، تحدث كينيدي عن الحرب في فيتنام، والشغب في المدن الأميركية، وعدم المساواة العرقية، والفقر المدقع الذي شهده في مسيسبي وأباليتشيا. ثم توجه من هذه المسائل الصريحة المتعلقة بالعدالة إلى القول إن أميركا صارت تقدِّر الأشياء الخطأ. قال: «حتى لو عملنا على إزالة الفقر المادي، هنالك مهمة أكبر تواجهنا. هي مواجهة فقر الرضى والقناعة... الذي يمسنا جميعًا». لقد استسلم الأميركيون إلى «محض تكديس الأشياء»[1].

(1) Robert F. Kennedy, «Remarks at the University of Kansas,» March 18, 1968, at www. jfklibrary.org/Historical+Resources/Archives/Referende+Desk/Speeches/RFK/RFK-Speech68Mar18UKansas.htm.

إن إجمالي ناتجنا القومي الآن يفوق 800 مليار دولار في السنة. لكن هذا الإجمالي يتضمن تلويث الهواء وإعلانات السجائر، وسيارات الإسعاف لتنظيف طرقاتنا من الأشلاء. إنه يتضمن الأقفال القوية على أبوابنا وسجونًا لأولئك الذين يحطمونها. إنه يتضمن تدمير الخشب الأحمر وتبديد عجائبنا الطبيعية بصورة عشوائية فوضوية. إنه يتضمن قنابل النابالم والرؤوس النووية، والسيارات المدرعة لمكافحة الشغب في مدننا... برامج التلفاز تُمجد العنف لأجل بيع ألعاب لأبنائنا. ومع ذلك فإجمالي ناتجنا القومي لا يمنح الصحة لأبنائنا، ولا الجودة لتعليمهم ولا البهجة للهوهم. إنه لا يتضمن جمال شعرنا ومتانة زواجاتنا، ولا ذكاء نقاشاتنا العمومية ولا وقار مسؤولينا. إنه لا يقيس فطنتنا ولا شجاعتنا، ولا حكمتنا ولا تعليمنا، ولا عاطفتنا ولا إخلاصنا تجاه وطننا. وباختصار، إنه يقيس كل شيء، باستثناء الأشياء التي تجعل الحياة جديرة بالعيش. وبمقدوره أن يخبرنا كل شيء عن أميركا، باستثناء السبب الذي يجعلنا فخورين بأننا أميركيون[1].

قد تقول عند الاستماع لهذه الفقرة من خطاب كينيدي، أو قراءتها، إن النقد الأخلاقي الذي يوجهه لإرضاء الذات والانشغال بالماديات في زمنه مستقل عن ظلم الفقر وحرب فيتنام والتمييز العنصري. لأجل إزالة هذه المظالم فكّر كنيدي أنه لا بد من تحدي نمط الحياة غير المبالي الذي رآه. لم يتردد في أن يطلق حكمًا قيميًا، ومع ذلك، باستدعائه فخر الأميركان بوطنهم، احتكم إلى شعور الجماعة.

لقد اغتيل كينيدي بعد أقل من ثلاثة أشهر، وليس لنا ألا التكهن بما إذا كانت السياسية ذات الجرس الأخلاقي التي دعا إليه كانت لتثمر لو عاش.

بعد عقود أربعة، خلال الحملة الرئاسية 2008، طرق باراك أوباما الجوع الأميركي لحياة عامة ذات مغزى أكبر، وقال بسياسة لها تطلعات أخلاقية وروحانية. إلى أي مدى قد تمنعه الحاجة إلى التعامل مع الأزمة المالية والكساد العميق من تحويل الدفعة الأخلاقية والمدنية في حملته الانتخابية إلى نوع جديد من سياسة الصالح العام هو أمر لم يحسم بعد.

كيف تبدو سياسة جديدة للصالح العام؟ هذه بعض الموضوعات الممكنة:

---

(1) Ibid.

1- المواطنة، والتضحية، والخدمة

إذا كان المجتمع العادل يقتضي حسًّا جماعيًّا قويًّا، فعليه أن يجد وسيلة لتنمية الاهتمام بالجماعة، والانقطاع إلى الصالح العام، في المواطنين. عليه ألا يكون محايدًا إزاء النوازع والاتجاهات، و«خصال القلب»، التي يجلبها المواطنون إلى الحياة العامة. عليه أن يجد طريقة لمواجهة المفاهيم الفردية المحضة للحياة الخيِّرة، وينمي الفضيلة المدنية.

كان التعليم العام، تقليديًّا، هو مكان التربية المدنية؛ وفي بعض الأجيال، كانت العسكرية مكانًا آخر. لست أشير إلى التعليم الصريح للفضيلة المدنية، إنما التربية المدنية العملية، غير المقصودة، التي تجري عندما يجتمع شباب، من مختلف الطبقات الاقتصادية والخلفيات الدينية والجماعات الإثنية، في مؤسسات عمومية معًا.

في وقت توجد فيه المدارس العمومية في وضع مزرٍ، وليس يخدم في العسكرية إلا جزء صغير من المجتمع الأميركي؛ يواجهنا سؤال خطير حول كيف يمكن لمجتمع ديمقراطي واسع ومتفاوت، كمجتمعنا، أن يأمل في تنمية التضامن والإحساس بالمسؤولية المشتركة، التي يتطلبها مجتمع عادل. هذا السؤال عاود الظهور في خطابنا السياسي، على الأقل إلى حد ما.

لاحظ باراك أوباما، خلال حملة 2008، أن أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001، حركت في الأميركان شعورًا بالوطنية والفخر، ورغبة جديدة في خدمة بلدهم؛ وانتقد الرئيس جورج دبليو. بوش لأنه لم يناد في الأميركان إلى شكل من أشكال التضحية المشتركة. قال أوباما: «بدلًا من الدعوة إلى الخدمة، دُعينا إلى الخروج للتسوق. وبدلًا من الدعوة إلى تضحية مشتركة، أعطينا الأغنياء تخفيضًا ضريبيًا في وقت الحرب، لأول مرة في تاريخنا»[1].

اقترح أوباما تشجيع الخدمة القومية من خلال تقديم المساعدة للطلبة في دفع رسوم الكلية، مقابل مائة ساعة من الخدمة العامة. قال لجمع من الشباب في حملته عبر البلاد:

(1) Barack Obama, «A New Era of Service,» University of Colorado, Colorado Springs, July 2, 2008, in **Rocky Mountain News**, July 2, 2008.

«أنتم تستثمرون في أميركا، وأميركا تستثمر فيكم». تبين أن هذا المقترح هو أحد أكثر مقترحاته شعبية، وفي نيسان/ أبريل 2009، وقّع تشريعًا يقضي بتوسيع برنامج الخدمة العامة عند الآمري-كوربس الذي يدفع رسوم الكلية للطلاب الذين يتطوعون في مجتمعاتهم. لكن رغم الصدى الذي تردد لدعوة أوباما، لم تجد مقترحات أكثر طموحًا لخدمة قومية إلزامية طريقها إلى الأجندات السياسية.

2- الحدود الأخلاقية للأسواق

أحد أكثر التوجهات اللافتة في زمننا هو توسع الأسواق والتفكير السوقي إلى مجالات حياتية تحكمها في العادة قيم غير سوقية. رأينا في الفصول الأولى المسائل الأخلاقية التي تنشأ، مثلًا، حينما تستأجر بلاد مرتزقة أو متعاقدين خاصين للقيام بالخدمة العسكرية والتحقيق مع السجناء؛ أو عندما يُصدر والدان الحمل إلى عمالة مستأجرة في العالم النامي؛ أو عندما يبيع الناس ويشترون الكلى في سوق مفتوح. نستفيض في ذكر حالات أخرى: هل يجب أن يُدفع مال للطلبة في المدارس ذات الأداء المتدني مقابل أن يحصلوا على درجات جيدة في الاختبارات؟ هل يجب أن يعطى المدرسون علاوات مقابل تحسين نتائج تلاميذهم؟ هل على الدولة أن تستأجر شركات سجون ربحية لإيواء سجنائها؟ هل على الولايات المتحدة أن تُبسِّط سياسة الهجرة من خلال تبني مُقترح اقتصاديي جامعة شيكاغو ببيع الجنسية الأميركية مقابل 100,000 دولار؟[1]

هذه الأسئلة ليست أسئلة تتعلق بالمنفعة والرضى وحسب، إنها، كذلك، تتعلق بالطريقة الصحيحة لتقدير الأعراف الاجتماعية الرئيسة: الخدمة العسكرية، وحمل الأطفال، والتدريس والتعليم، والعقاب الجنائي، وقبول المواطنين الجدد، وهلم جرًا. وبما أن تسويق الأعراف الاجتماعية قد يفسدها أو يحط من قدر القيم التي تحكمها، فعلينا أن نسأل ما هي القيم التي نريد أن نحفظها من تعديات السوق. وهذا سؤال يتطلب نقاشًا عموميًا في المفاهيم المتنافسة حول الطريقة الصحيحة لتقييم قيمة الأشياء. إن

(1) Gary Becker, «Sell the Right to Immigrate,» The Becker-Posner Blog, February 21, 2005, at www.becker-posner-blog.com/archives/2005/02/sell_the_right.html.

الأسواق أداة طيعة لتنظيم النشاط الإنتاجي؛ لكن ما لم نرد للسوق أن يُعيد صياغة القيم التي تحكم المؤسسات والأعراف الاجتماعية، فنحن بأمسِّ الحاجة إلى نقاش عمومي حول الحدود الأخلاقية للأسوق.

3- التفاوت، والتضامن، والفضيلة المدنية

اتسعت الشقة، في الولايات المتحدة، بين الأغنياء والفقراء في العقود القليلة الماضية، لتصل مستويات لم تُشْهد منذ الثلاثينيات. ومع ذلك لم يصبح التفاوت مسألة حاضرة في السياسية. حتى المقترح المتواضع الذي طرحه باراك أوباما لإعادة مستويات الضريبة على الدخل إلى ما كانت عليه في التسعينيات، دفع مناوئيه الجمهوريين في 2008 للقول إنه اشتراكي يريد توزيع الثروة.

ندرة التطرق إلى التفاوت في السياسة المعاصر لا تعكس قلة اهتمام به بين الفلاسفة السياسيين. فالتوزيع العادل للدخل والثروة كان عماد الجدال في الفلسفة السياسية منذ السبعينيات وحتى اليوم. لكن نزوع الفلاسفة إلى تصوير المسألة في نطاق المنفعة أو الرضى يقودنا إلى إغفال الحجة المناوئة للتفاوت التي يرجح أن تتلقى إنصاتًا سياسيًا، وتشكل واسطة العقد في مشروع التجديد الأخلاقي والمدني.

بعض الفلاسفة الذين يريدون فرض ضريبة على الأغنياء لمساعدة الفقراء يحاجون لهذا باسم المنفعة؛ فيحزرون أن أخذ مائة دولار من شخص غني وإعطاءها لشخص فقير لن يقلل من سعادة الغني إلا قليلًا، ولكن سيزيد من سعادة الفقير كثيرًا. كذلك يدافع راولز عن إعادة التوزيع إنما على أساس من رضى افتراضي. فيقول، إننا لو تخيلنا عقدًا اجتماعيًّا افتراضيًّا في وضع أصلي من المساواة، فسيتفق الجميع على مبدأ يؤيد شكلًا من أشكال إعادة التوزيع؟

لكن هناك سببًا ثالثًا أكثر أهمية للقلق من التفاوت المتزايد في الحياة الأميركية: أن هوَّة واسعة جدًا بين الأغنياء والفقراء تقوّض التضامن الذي تقتضيه المواطنة الديمقراطية. هاك السبب: بتزايد التفاوت، يعيش الأغنياء والفقراء حيوات منفصلة أكثر فأكثر. فيرسل الغني أبناءه لمدارس خاصة (أو لمدارس عامة في الضواحي الغنية)، تاركًا المدارس العامة، في المدينة، لأطفال العوائل التي لا حول لها. وهذا التوجُّه

يؤدي لانفصال الأثرياء عن المؤسسات والمرافق العامة. النوادي الصحية الخاصة تستبدل المراكز الترفيهية وبِرك السباحة البلدية[1]. المجتمعات السكنية الكبيرة تستأجر حراسة أمنية خاصة، ولا تعتمد كثيرًا على حماية الشرطة العامة. وجود سيارة ثانية أو ثالثة يزيل الحاجة إلى استخدام المواصلات العامة. وهكذا. الأغنياء ينسحبون من الأماكن والخدمات العامة، ويتركونها لأولئك الذين لا يجدون بُدًّا عنها.

لهذا أثران سيئان، أحدهما مالي والآخر مدني. الأول؛ تدهور الخدمات العامة، إذ يصبح أولئك الذين يتوقفون عن استخدامه أقل ميلًا لدعمها بضرائبهم. الثاني؛ أن المؤسسات العامة، كالمدارس والحدائق والملاهي والمراكز الاجتماعية، لا تعود مكانًا يلتقي فيه المواطنون من جميع المشارب. فتتباعد وتقل المؤسسات التي كانت تجمع الناس وتعمل عمل مدرسة، غير رسمية، للفضيلة المدنية. ويصعِّب تفريغ المجال العام تنمية التضامن والإحساس بالجماعة تعتمد عليهما المواطنة الديمقراطية.

لذا فإن التفاوت، بمعزل عن تأثيراته على المنفعة والرضى، يمكن أن يفت من عضد الفضيلة المدنية. وهذه هي الخسارة التي لا يعيها المحافظون المتيمون بالأسواق، والليبراليون المشغولون بإعادة التوزيع.

وإن كان تآكل وتعرِّي المجال العام هو المشكلة، فما الحل؟ سياسة للصالح العام تجعل هدفها الرئيس إعادة بناء البنية التحتية للحياة المدنية. وتفرض الضريبة على الأثرياء لأجل إعادة بناء الخدمات والمؤسسات العامة حتى يتسنى للغني والفقير، على السواء، أن يستفيد منها؛ بدلًا من التركيز على إعادة التوزيع من أجل زيادة معدلات الاستهلاك.

قام أحد الأجيال السابقة باستثمار كبير في المشروع الفيدرالي للطرق السريعة، والذي منح الأميركان حرية غير مسبوقة في التنقل، لكنه كذلك ساهم في زيادة الاعتماد على السيارات الخاصة، وتمدد الضواحي، وانحلال البيئة، وأنماط في العيش تؤدي لتآكل المجتمع. هذا الجيل بإمكانه أن يُلْزم نفسه باستثمار بعيد الأثر في بنية تحتية للتجديد والإحياء المدني: مدارس عامة يريد الغني والفقير، معًا، أن يبعثوا بأبنائهم

(1) See Robert B. Reich, **The Work of Nations** (New York: Alfred A. Knopf, 1991), pp. 249–315.

إليها؛ نظام مواصلات عامة يمكن التعويل عليه لدرجة جذب المسافرين الموسرين؛ عيادات صحية عامة، وملاعب، وحدائق، ومراكز ترفيه، ومكتبات، ومتاحف، يمكن أن تجذب الناس من أحيائهم المغلقة إلى مجالات عامة للمواطنة الديمقراطية المشتركة.

قد يجد التركيز على العواقب المدنية للتفاوت، والعمل على إزالتها، جاذبية سياسية ليست للحجج القائمة على إعادة توزيع الدخل. كذلك سيساعد على إبراز العلاقة بين العدالة التوزيعية والصالح العام.

4- سياسةٌ للعمل الأخلاقي

يعد بعضهم أن الانخراط العام في أسئلة حول الحياة الخيِّرة هو عدوان مدني، وخروج على حدود العقل الليبرالي العمومي. إننا نعتقد، في العادة، أنه لا يجب توريط السياسية والقانون في الخلافات الأخلاقية والدينية، لأن هذا التوريط يفتح الباب للإرغام والتعصب. وهذا قلق مشروع. فمواطنو المجتمعات التعددية يختلفون في شأن الأخلاق والدين. حتى لو أنه يستحيل على الدولة أن تكون محايدة في هذه الاختلافات، كما بينت، أليس من الممكن أن بمقدورنا ممارسة السياسية على أساس من الاحترام المُتبادل؟

الإجابة، كما أظن وأعتقد، هي أجل. لكننا بحاجة إلى حياة مدنية أكثر نشاطًا وانهماكًا من تلك التي اعتدنا عليها. ففي العقود الماضية القليلة أصبحنا نفترض أن احترام معتقدات مواطنينا الأخلاقية والدينية يعني تجاهلها (لأغراض سياسية على الأقل)، وعدم المساس بها، وممارسة حياتنا العامة - قدر طاقتنا - من دون الإشارة إليها. لكن هذا الموقف المتجنِّب لا يمكن أن يُنتج إلا احترامًا زائفًا. وفي العادة يعني قمع الاختلاف بدل تجنبه. وهذا يثير رد فعل عنيف واستياء. كذلك قد يؤدي لخطاب عمومي بائس، يترنح من دورة إخبارية إلى أخرى، ويستغرق في الفضائح والمثيرات والتوافه.

إن انخراطًا عموميًا أكثر نشاطًا في خلافاتنا الأخلاقية يمكن أن يوفِّر أساسًا أقوى، لا أضعف، للاحترام المتبادل. وبدلًا من تجنب القناعات الأخلاقية والدينية التي

يجلبها مواطنونا إلى الحياة العامة، علينا أن نعتني بها بشكل مباشر: أحيانًا بتحديها ومنازعتها، وأحيانًا بالإنصات والتعلُّم منها. لا توجد ضمانة في أن تفكيرًا عموميًّا في الأسئلة الأخلاقية الصعبة سيقود إلى اتفاق ما، أو حتى إلى تقدير لرؤى الآخرين الدينية والأخلاقية. ومن الممكن جدًّا أن تجعلنا معرفتنا المتزايدة بأحد المبادئ الدينية أو الأخلاقية إلى أن يقل إعجابنا بها. لكن لن ندري، حتى نحاول.

ليست سياسة الانخراط الأخلاقي أكثر إلهامًا من سياسة التجنُّب، وحسب، بل هي أساس مرجو لمجتمع عادل أيضًا.

إقرار بالفضل

لقد بدأ هذا الكتاب حياته كفصل دراسي. فخلال ما يقارب الثلاثة عقود كان لي شرف تدريس الفلسفة السياسية لطلبة هارفرد، وفي العديد منها درَّست فصلًا يدعى «العدالة». يُبيِّن هذا الفصل للطلاب بعض المؤلفات الفلسفية العظيمة التي تتعلق بالعدالة، وكذلك يتعرض للمشكلات القانونية والسياسية المعاصرة التي تُنْتِج مسائل فلسفية.

الفلسفة السياسية هي مجال حجاجي، وجزء من متعة فصل «العدالة» هي في سماع الحجج التي يطرحها الطلاب تجاه الفلاسفة وتجاه بعضهم البعض وتجاهي. لذا أريد، بادئ ذي بدء، أن أسجِّل امتناني لآلاف الطلاب الذين شاركوني هذه الرحلة طول هذه السنوات. وأرجو أن يكون هذا الكتاب عاكسًا، في روحه، للجدالات التي خضنا فيها حول العدالة. إني كذلك ممتن للمئات من دارسي الدراسات العليا، في الفلسفة والقانون، والذين ساعدوني في تدريس هذا الفصل؛ ولقد جعلتني أسئلتهم الفاحصة والمدققة، في اجتماعاتنا الأسبوعية، متحفزًا دائمًا، وكذلك عمقت من فهمي للمواضيع الفلسفية التي نسوقها لطلابنا.

إن كتابة كتاب هي عمل مختلف تمامًا عن تدريس فصل، مهما كان التشابه في الموضوع. لذا فإن كتابة هذا الكتاب عنت، بصورة عديدة، البدء من لا شيء. إني ممتن لكلية القانون في هارفرد على مساعدتها لي في كتابة هذا الكتاب من خلال الورشة البحثية الصيفية. كذلك مدين لبرنامج العلماء في مؤسسة كارنجي في نيويورك، والذي ساعدني في عملي على الحدود الأخلاقية للسوق. وإني ممتن بشكل خاص لفارتارن غرغوريان وباتريشا روزنفيلد وهيذر مكالي، للطفهم وصبرهم ودعمهم. إن الجزء الذي يتعلق بالأسواق والأخلاق، في هذا الكتاب، يشكِّل بداية مشروع ما أزال مدينًا لهم فيه.

لقد تعرَّض ولداي، آدم وهارون، للكثير من الجدالات حول العدالة على مائدة العشاء منذ أن تمكنا من حمل الملعقة بنفسيهما. ولقد كانت جديتهما الأخلاقية وألمعيتهما وشغفهما مصدر تحدٍ وغنى وبهجة للناظرين. وكنا عندما نقع في الشك، نلتفت لكيكو، محكّنا الأخلاقي والروحي، ورفيقة روحي. ولها أكرِّس هذا الكتاب، مع الحب.

الكتاب

هذا الكتاب لا يُقدِّم حلولًا للمشكلات التي تعاني منها البلدان العربية، كذلك هو لا يقدِّم حلًّا للمصاعب التي تواجه البلدان الأوروبية؛ إنما يُقدم طريقة للتفكير بهذه المشكلات. يمكن أن نسمي هذه الطريقة بالطريقة الجدلية، وهي جدلية من وجهين: فأولًا تعتمد الجدل والنقاش، كما يبدو في طريقة تدريس وإلقاء الدكتور ساندل مؤلف الكتاب، وهي طريقة شديدة الشبه بالتجاهل السقراطي، الذي يظهر في المحاورات الأفلاطونية. حيث يستدرج السائل المناقش لتفنيد نفسه من خلال طرح سلسلة من الأسئلة والأمثلة. ومن ثم هي جدلية من جهة العلاقة التي تُقيمها بين المبدأ والواقع، حيث يتبادلان تقويم بعضهما البعض.

أيضًا يقدم الكتاب طريقة في قراءة المدونات الفلسفية الكبرى، ووصلها بالواقع، وتطبيقها على الطوارئ والمشكلات التي تواجهنا، وتستوجب تفكيرًا واضحًا ورائقًا، وتصورًا لجميع أوجه المسائل، ووزنًا لأثرها الأخلاقي.






ISBN 978-614-418-290-1